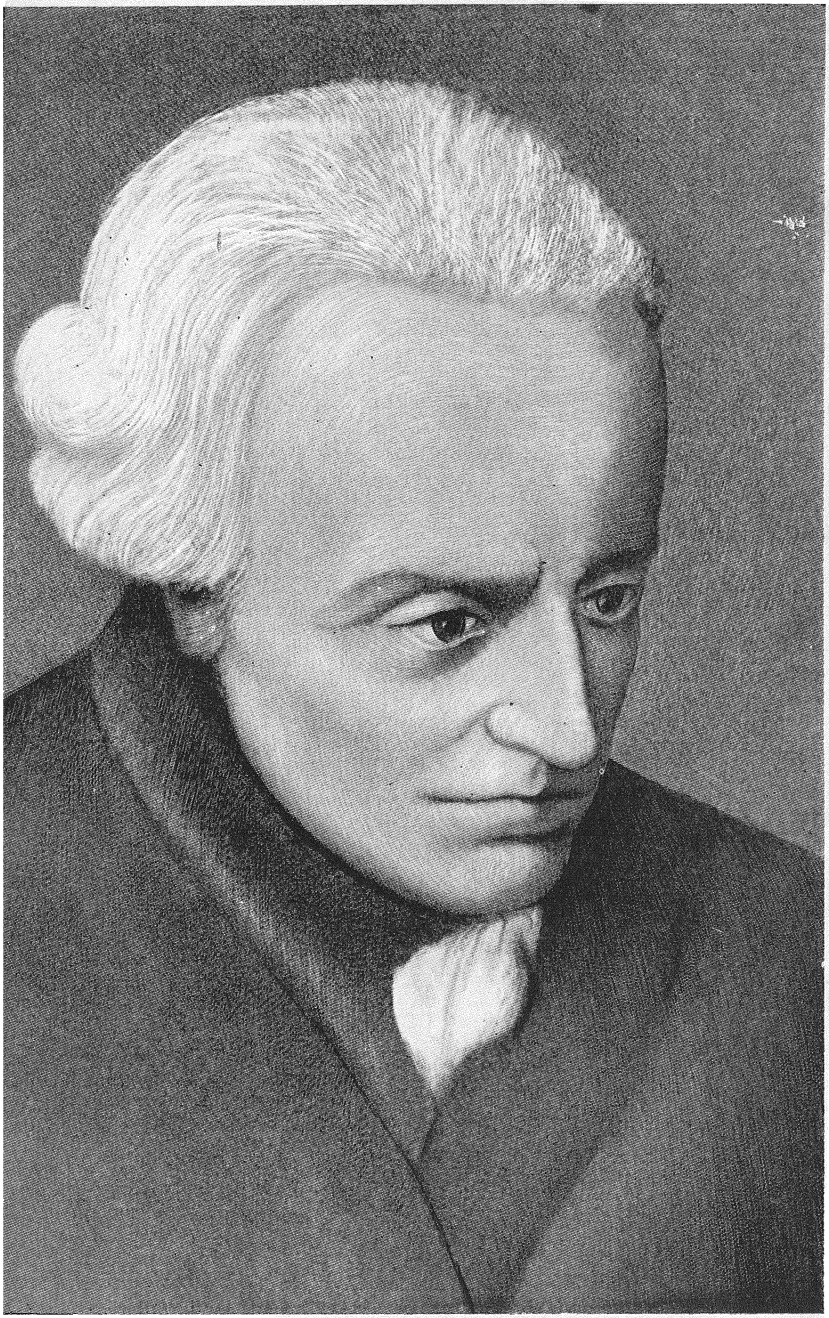
Ж. М. АБДИЛЬДИН

ДИАЛЕКТИКА КАНТА



Ж. М. АБДИЛЬДИН

ДИАЛЕКТИКА КАНТА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ҚАЗАХСТАН»
Алма-Ата — 1974

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1 Ф
А 13

Абдильдин Жабайхан Мубаракович.
Диалектика Канта. Алма-Ата, «Казахстан», 1974.
160 с.

В 1974 г. отмечается 250-летие со дня рождения Иммануила Канта, чьи философские сочинения являются определенным вкладом в развитие диалектики.

В предлагаемой книге с позиций марксизма-ленинизма рассматриваются именно позитивные моменты кантовской философии. Перу доктора философских наук Ж. М. Абдильдина, автора книги «Диалектика Канта», принадлежит ряд интересных работ, посвященных проблемам диалектического материализма, и в частности глубокое исследование «Диалектико-логические принципы построения теории».

Монография «Диалектика Канта» будет интересна не только для ученых-философов, аспирантов и студентов, но также и для всех тех, кто самостоятельно изучает историю философии, и в частности, диалектического материализма.

А $\frac{0151-170}{М401(07)-74}$ 7т — 74

© Издательство «Казахстан», 1974

ВВЕДЕНИЕ

В 1974 г. мировая философская общественность отмечает 250-летие со дня рождения Иммануила Канта — родоначальника немецкой классической философии, являющейся одним из теоретических источников марксизма-ленинизма, который представляет собою духовную квинтэссенцию современной эпохи. В связи с юбилеем закономерно повысился интерес к теоретическому наследию кенигсбергского мыслителя. В марксистской философии этот интерес объясняется тем, что Кант был таким мыслителем, с которого восстанавливается диалектическое рассмотрение предметов. Он, по существу, является зачинателем новой формы диалектического способа мышления.

На Западе юбилей Канта также не проходит незамеченным. Буржуазные философы извращают подлинное содержание философии Канта, истолковывая *всю* ее как учение, непримиримо противоречащее марксизму. Такая интерпретация, разумеется, ничего общего с истиной не имеет. Ведь широко известно, что классики марксизма-ленинизма видели в кантовской философии не одни лишь недостатки, которые принципиально критиковали, они видели также продуктивные, диалектические идеи в ней и высоко их ценили. Широко известно и то, что Маркс называл философию Канта «немецкой теорией французской революции»[1], а Энгельс открыто, и не только от своего имени, заявлял: «Мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что ведем свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте и Ге-

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 1, стр. 88.

геля»[1]. Так что напрасно современные буржуазные философы, подобно тем «школьным наставникам немецкой буржуазии», которые «потопили память о великих немецких философах и созданную ими диалектику в болоте безотрадного эклектизма»[2], пытаются выдавать Канта за врага марксизма и извращать то действительно ценное, что было им создано.

В советской философской литературе марксистскому анализу теоретического наследия Иммануила Канта посвящено немало интересных и глубоких сочинений, среди которых наиболее значительными нам представляются работы В. Ф. Асмуса[3] и Т. И. Ойзермана[4]. При написании данной книги автор стремился проанализировать те положения кантовской философии, в которых заключены элементы диалектики и которые впоследствии, будучи критически осмысленными и творчески переработанными, несомненно, сыграли позитивную роль в становлении диалектической логики.

Кант разрабатывал проблемы диалектики прежде всего в связи с исследованием вопросов логики и теории познания. Сама постановка вопроса о возможности науки, научно-теоретического знания непосредственно столкнула философа с прежней философией (метафизикой), с традиционной логикой и способствовала разработке первоначальных идей диалектической логики. При этом Кант нащупал истинное ее содержание, когда поставил вопрос о категориях как о всеобщих формах мышления, на основе которых возможно всеобщее синтетическое знание. В кантовской трансцендентальной логике проблема категорий (всегда выпадавшая из поля зрения традиционной логики) является ее главным содержанием. Здесь уместно отметить, что исследование всеобщих форм мышления, категорий и их дедукцию обычно рассматривают как специфическую особенность гегелевской логики, но при этом забывают, что проблема категорий достаточно глубоко ставилась и исследовалась еще Кантом.

В кантовской философии основательно разработаны также специфические диалектические принципы познания, получившие свое дальнейшее развитие в работах дру-

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 19, стр. 323.

[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 19, стр. 323.

[3] См.: *В. Ф. Асмус.* Диалектика Канта. М., 1929.

[4] См.: *Т. И. Ойзерман.* Главный труд Канта (вступительная статья к 3-му тому Сочинений Канта. М., 1964, стр 5—67).

гих представителей немецкой классической философии. Речь идет о принципе противоречия (антиномии) и об идее активности познающего субъекта. Непреходящей заслугой Канта является и то, что он, в отличие от созерцательных материалистов, обосновал идею активности познающего субъекта в процессе познания, доказал категориальную обусловленность его мышления. Эта мысль, при всей идеалистической ограниченности ее трактовки у Канта, имела важное значение для понимания диалектики познания. Отныне все больше внимания стали обращать на диалектику деятельности, на диалектику субъекта и объекта, причем диалектика рассматривалась как внутренний ритм человеческой деятельности, понимаемой, правда, идеалистически. Поэтому внимательное исследование и анализ кантовской философии, в особенности же диалектики, имеет не только историческое, но и актуальное значение. Кантовская диалектика не просто история, она определенным образом связана с современной культурой, современными задачами философского развития.

Творческое развитие марксистской философии предполагает разработку теории диалектики и углубленное исследование проблем диалектической логики, Логики с большой буквы. Для осуществления такой важной задачи необходимы не только глубокий анализ современных фактов, внимательное изучение данных общественных и естественных наук, но также и критическое исследование истории науки и прежде всего истории философии.

Необходимость углубленного исследования кантовской диалектики диктуется и тем, что диалектический способ мышления, творчески развиваемый лучшими представителями современного естествознания, зачастую по теоретическому уровню не поднимается до классических форм диалектики, разработанных Гегелем и Марксом, и выступает в доступной им форме кантовской диалектики.

Современное естествознание (в частности, физика и биология) под давлением большого количества фактов, по существу, поднимается до уровня кантовской диалектики, т. е. почти доходит до понимания необходимости единства возможности и действительности, конечного и бесконечного, внутреннего и внешнего и т. д. Не подлежит сомнению и то, что необходимость объединения противоположностей в акте теоретического мышления в на-

стоящее время стала общей формой развития стихийной естественнонаучной диалектической мысли. Эта форма ее развития, имея некоторые достоинства, все же не лишена определенных недостатков и односторонностей, которые в концентрированном виде содержатся в кантовской диалектике. Поэтому внимательное изучение и анализ диалектики Канта, вскрытие ее теоретических достоинств и недостатков позволяет глубже понять природу той диалектической мысли, которая проявляется в форме современного естествознания. «Теоретическое мышление каждой эпохи, а значит и нашей эпохи,— писал Энгельс,— это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении, как и всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления. А это имеет важное значение также и для практического применения мышления к эмпирическим областям. Ибо, во-первых, теория законов мышления отнюдь не есть какая-то раз навсегда установленная «вечная истина», как это связывает со словом «логика» филистерская мысль... Но именно диалектика является для современного естествознания наиболее важной формой мышления, ибо только она представляет аналог и тем самым метод объяснения для происходящих в природе процессов развития»[1].

Трудно переоценить значение диалектических идей Канта и Гегеля для становления и разработки диалектики как логики. До настоящего времени кантовско-гегелевская диалектика остается наиболее серьезным и умным оппонентом марксистской философии, и критический анализ теоретического наследия этих двух великих мыслителей помогает глубокому пониманию и раскрытию содержания диалектики.

Внимательное исследование именно кантовской диалектики важно для нас и потому, что некоторые философы под «современной» логикой научного познания понимают только формальную и математическую логику, а диалектическая логика, система категорий и всеобщие законы мышления, по их мнению, якобы не являются логикой в собственном смысле этого слова.

Несостоятельность подобной точки зрения наиболее

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 366—367

полно выявляется при обращении к истокам подлинной логики, как учения о мышлении. В кантовской трансцендентальной логике продолжена традиция Платона и Аристотеля в понимании логики как учения о принципах и законах теоретического мышления. Внимательное исследование истории философии, истории теоретического мышления не оставляет сомнений в том, что подлинной логикой современного мышления является диалектико-материалистическая логика, разработанная Марксом и Лениным.

В буржуазной историографии кантовской философии посвящено множество работ, но в них совершенно не обращается внимания на рациональные моменты философии Канта — на диалектику. Даже такое философское направление, как неокантианство, апеллировавшее к кантовским идеалам трансцендентальной метафизики, оказалось совершенно побочной линией в развитии продуктивных идей Канта. Унаследовав субъективистские, агностические тенденции Канта, оно, по существу, дискредитировало основополагающие идеи автора трансцендентального метода. Философия Канта, несмотря на все ее недостатки, была и остается великим творением человеческой мысли; в сущности своей она оптимистична, поскольку возлагала надежды на деятельные силы человеческого разума. Неокантианство же в своих итоговых характеристиках предстает как сугубо пессимистическая философия. Впрочем, столь полный отход всех этих философских школ и школок от диалектических путей, указанных Кантом, закономерен и понятен, так как современной буржуазной философии чужды диалектика, подлинно научный и революционно-критический принцип мышления.

Диалектические идеи Канта в сфере познания, его учения о категориях как активных формах человеческой деятельности, его постановка вопроса об источниках и формах познания, указание на диалектическую природу противоречий разума, плодотворные идеи в сфере этики и эстетики и многое другое, развитые впоследствии Гегелем, оказались по-настоящему творчески осмысленными лишь в философии марксизма. Ведь, как известно, даже весь немецкий диалектический идеализм фактически прошел мимо, например, важнейшего положения Канта о роли продуктивной способности воображения, и только в марксистской гносеологии этот момент, критически пере-

работанный, сыграл существенную роль при выработке тезиса об активности познающего субъекта[1]. Критически воспринимая положительные стороны учения Канта, отвергая ошибки — плоды его заблуждений, диалектический материализм является единственным философским направлением, продолжающим его прогрессивные тенденции и идеи, т. е. в известном смысле предстает как творческий наследник классической немецкой философии и, конечно, ее родоначальника — Иммануила Канта.

[1] См.: *Ю. М. Бородай.* Воображение и теория познания. (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). М., 1966.

Глава первая

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ И ДИАЛЕКТИКА

КРИТИКА ТРАДИЦИОННОЙ ФИЛОСОФИИ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЗАДАЧИ ПОЗНАНИЯ

При исследовании творчества И. Канта принято различать два периода: докритический и критический. Хотя в такой периодизации всегда присутствует некоторая условность, все-таки при общей оценке философского развития Канта это деление имеет смысл. Если внимательно и всесторонне обозреть философию, научно-теоретические интересы, мировоззренческую установку Канта, то в названных двух периодах отчетливо проступают существенные различия. Вообще-то и сам Кант признавал наличие этих периодов в своем творчестве. В предисловии к книге «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука»[1] он отмечал, что критические идеи возникли у него под влиянием Юма, прервавшего его «догматическую дремоту».

Докритический Кант — скромный философ, он перед собой еще не ставил задачу реформы прежней метафизики и логики, не ставил также вопрос о критическом исследовании границ человеческого познания. Он специально не исследовал тогда проблему научного знания, условия, обеспечивающие возможность такового, и его отношения к другим формам человеческой деятельности. В этот период философ больше интересовался естественнонаучными проблемами, анализировал в онтологическом плане проблемы движения, самодвижения, пространства, времени и т. п. В мировоззренческой установке Канта доминировал материалистический подход к иссле-

[1] В дальнейшем название этой работы И. Канта будет приводиться в сокращении. *Ред.*

дуемым проблемам. В частности, пространство и время, которые позже он стал трактовать с позиций идеализма, как априорные формы созерцания, в докритический период рассматривал как формы объективной реальности. В своих естественнонаучных работах Кант в основном опирался на ньютоновскую механику, к которой, правда, старался подходить творчески: во-первых, анализировал ее данные с точки зрения рационализма Декарта и Лейбница, во-вторых, ввел принцип самодвижения, развития в соответствующие разделы науки.

В этом отношении представляет интерес уже первая работа Канта «Мысли о правильной оценке живых сил»: в ней впервые он проводил идею самодвижения. При этом философ по-своему пытался преодолеть те трудности, в которые впадали Декарт и Лейбниц. Если сторонники Декарта полагали, что движение пропорционально скорости движущегося тела, а Лейбниц оценивал эту меру как пропорциональную квадрату скорости, то Кант устранял указанную трудность посредством введения принципа самодвижения материи, из которого выводил пропорциональность живых сил квадрату скорости, сохраняя в то же время и линейную зависимость.

Осмысление эволюции, понятия движения характерно и для других работ Канта: «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения»; «Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения»; «Новая теория движения и покоя» и т. п. Опираясь на всеобщность положения, что все, возникающее в природе, приходит к гибели, философ тщательно обосновал также начало и конец существования Земли как физического тела. Самое главное — Кант стремился доказать всеобщность движения, единство восходящего и нисходящего направлений в истории.

В работе «Исследование вопроса, претерпела ли Земля... некоторые изменения...» Кант провел важную мысль, что Земля и Луна не возникли вдруг, а формировались во времени, в процессе развития. Однако двойственность, противоречивость характерна и для раннего творчества Канта. Она проявилась в том, что, с одной стороны, Кант признавал самодвижение материи, а с другой — пытался интерпретировать движение как механическое, как внешнее по отношению к материи. То же самое с пространст-

вом: вслед за Ньютоном философ трактовал пространство как вместилище, но вместе с тем и как нечто связанное с материей, нечто вторичное по отношению к ней.

Среди естественнонаучных и философских произведений докритического Канта особое место занимает его «Всеобщая естественная история и теория неба». Это сочинение в истории науки и философии занимает, несомненно, выдающееся место. По постановке проблем, по широте охвата оно превосходило даже соответствующие работы Лапласа. Как известно, теория Канта — Лапласа владела умами ученых более 200 лет. Отмечая методологическое и теоретическое значение этого труда кенигсбергского мыслителя, Ф. Энгельс писал: «Кантовская теория возникновения всех теперешних небесных тел из вращающихся туманных масс была величайшим завоеванием астрономии со времени Коперника. Впервые было поколеблено представление, будто природа не имеет никакой истории во времени... В этом представлении, вполне соответствовавшем метафизическому способу мышления, Кант пробил первую брешь, и притом сделал это столь научным образом, что большинство приведенных им аргументов сохраняет свою силу и поныне»[1].

Действительно, важное значение указанной работы Канта состояло в том, что в научное исследование предмета был введен принцип развития, принцип историзма. Опираясь на этот принцип, Кант пытался разрешить и преодолеть трудности, имевшие место при объяснении целостности. До Платона при объяснении природы целого внимание сосредоточивали на тех элементах, из которых состоит данное конкретное целое. В качестве таких элементов рассматривали воду, воздух, атомы и т. п. Сократ и Платон впервые в истории философии выразили мысль о том, что целостность (целое) нельзя просто сводить к элементам материи, что необходимо всеобщее, идея, которая лежит в основании каждого предмета и делает его данным предметом. При этом они почти не придавали значения единичному, из которого состоит конкретное.

В обосновании целостного предмета Аристотель допускал и то и другое, но не понимал их подлинного единства. Целостность, сущность, по Аристотелю, определяется исключительно формой, ибо материя пассивна, а форма

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 56—57.

активна. Поэтому он считал, что в логическую формулировку о предмете входят только элементы формы (всеобщего), элементы же материи не входят. «Формулировка понятия круга не включает в себя обозначение отрезков,— писал он,— а в формулировку слога входит обозначение его элементов, между тем и круг делится на отрезки <так же> как и слог — на элементы»[1]. Свое суждение Аристотель обосновывал тем, что «элементы» <слога> это части формулировки, обозначающей форму, а не материя, между тем отрезки представляют собою части в смысле той материи, на которой осуществляется <форма>[2].

Слабость такого понимания вопроса состоит в том, что Аристотель не смог раскрыть внутренние связи материи и формы, всеобщего и единичного. «Путается человек именно в диалектике общего и отдельного»[3],— отметил В. И. Ленин, конспектируя Аристотелеву «Метафизику».

Кант по сравнению с Аристотелем сделал шаг вперед. В работе «Всеобщая естественная история и теория неба» он провел мысль, что форма (всеобщее) существует не изначально, а возникает в результате естественного развития самой бесформенной материи. Причиной движения и оформления материи является наличие в ней «разных элементов». Ведь будь возможна изначальная тождественность и однородность элементов материи, она исключала бы развитие. Вот потому-то форма, всеобщее выступает как результат движения самой материи. «Простейшие и наиболее общие свойства, данные как будто без всякой цели, материя, которая кажется совершенно инертной и нуждающейся в форме и организации, уже в простейшем своем состоянии таят в себе стремление подняться к более совершенному строению путем естественного развития. Но больше всего способствует упорядочению природы и выходу ее из состояния хаоса наличие *различных видов элементов,* благодаря чему нарушается покой, который царил бы, если бы рассеянные элементы были во всех отношениях одинаковы»[4].

То, что элементы движутся, потому что они разнородны, было известно со времени Левкиппа, Демокрита и

---

[1] *Аристотель.* Метафизика. М.—Л., 1934, стр. 126.
[2] См. там же, стр. 126—127.
[3] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 327.
[4] *И. Кант* Сочинения в 6 томах. М., 1964—1965, т. 1. стр. 156.

Аристотеля. Демокрит построил теорию, объяснявшую происхождение бесчисленных, вечно возникающих и разрушающихся миров движением разнородных элементов. Аристотель эту систему разрушил на том основании, что атомы и вообще тела, независимо от их величины и веса, в безвоздушном пространстве падают с одинаковой быстротой, параллельно друг другу и, значит, не могут ни сталкиваться, ни сплетаться в какие-либо комбинации (соединения).

Аристотель, таким образом, пытался преодолеть атомистическое объяснение мира. Кант вслед за Ньютоном и другими своими предшественниками XVII—XVIII вв. восстановил систему Левкиппа и Демокрита, дополнив ее и усовершенствовав. Для объяснения мироздания, помимо разнородности элементов, Кант предложил учитывать особые силы — притяжения и отталкивания. «Представив мир в состоянии простейшего хаоса,— писал Кант,— я объяснил великий порядок природы только силой притяжения и силой отталкивания — двумя силами, которые одинаково достоверны, одинаково просты и вместе с тем одинаково... всеобщи»[1].

В трактовке Канта движение, самодвижение материи есть следствие ее противоречивости. Силы притяжения и отталкивания формируют, вызывают к жизни из хаоса рассеянной материи мировые системы и снова их разрушают, для того чтобы из обломков создать новые. Борьба противоположных сил происходит как в отдельном атоме, так и в грандиозных космических системах. Взаимодействие сил притяжения и отталкивания, их постоянная борьба обеспечивает, по Канту, бесконечность космогонического процесса в пространстве и во времени. Благодаря именно этим силам порождается то движение, которое обусловливает вечную жизнь природы.

Если существует материя, полагал Кант, то она необходимо одарена силой притяжения, которая доказана Ньютоном как свойство материальных тел, как закон, которому подчиняются все явления природы. Материя же существует вечно, беспрестанно изменяя форму своего бытия в бесконечном разнообразии элементов и их комбинаций. Миры рождаются, исчезают и снова рождаются, и этот процесс не знает ни начала, ни конца как во времени, так и в пространстве.

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 1, стр. 131.

По Канту, в силу внутренних законов природы атомы соединяются и снова разлагаются, подобно тому, как миры в целом возникают в результате этих процессов и снова уничтожаются, чтобы послужить материалом, из которого природа будет строить новые системы.

Кант полагал, что одно притяжение, взятое отдельно, может вызвать лишь одностороннее изменение, и поэтому только наличие отталкивания обеспечивает круговорот, «непрерывность жизни природы». Преимущество кантовского объяснения происхождения солнечной системы как раз в том и состоит, что он считал вполне достаточным взаимодействия материальных сил притяжения и отталкивания, тогда как Ньютон без признания первотолчка, а значит и бога, не мог объяснить движение планет.

По Канту же цикл развития «какой-либо системы заканчивается тем, что все ее тела под действием притяжения падают на центральное тело и при этом огромное количество выделяющегося тепла производит такие силы отталкивания, что материя вновь рассеивается, после чего опять начинается процесс формирования системы»[1]. Понимая движение не только как механическое перемещение под действием внешних сил, а как результат взаимодействия двух противоположно направленных, противоречивых и внутренне присущих материи сил, Кант пытался выйти за пределы механицизма своего времени.

В основу своих рассуждений Кант положил те свойства солнечной системы, на которые обратили внимание еще Кеплер, Ньютон и др. Речь идет о том, что все планеты и их спутники совершают сложные, причем всегда круговые движения: они вращаются вокруг Солнца, вокруг своей оси и друг около друга в одном и том же направлении и примерно в одной и той же плоскости.

Декарт искал эту причину и находил ее в вихрях материи, несущих и в настоящее время планеты вокруг Солнца, спутники — вокруг планет и т. д. Ньютон отверг гипотезу Декарта на том основании, что движение тончайших оболочек и хвостов комет не объясняется ею. «Кометы,— писал он,— носятся во всех областях неба по весьма эксцентрическим орбитам. Вследствие движения такого рода кометы проходят через орбиты планет весьма

---

[1] *А. Арсеньев, А. Гулыга.* Ранние работы Канта (вступительная статья к 2-му тому Сочинений Канта. М., 1964, стр. 18)

быстро и легко, в своих же афелиях, где они движутся медленнее и остаются дольше, они весьма далеко отстоят друг от друга и весьма мало притягивают друг друга. Такое изящнейшее соединение Солнца, планет и комет не могло произойти иначе, как по намерению и по власти могущественного и премудрого существа»[1]. Предлагая бога в качестве причины движения небесных тел, Ньютон не был оригинальным. Корни подобного способа объяснения мы находим у Аристотеля, который для обоснования целостности мира, Вселенной выдвигал некий высший интеллект, форму форм.

Трудности в понимании сложной закономерности солнечной системы, отмеченные Ньютоном, были научно разрешены значительно позже Эйнштейном в его общей теории относительности. На фоне этих трудностей тем более значительными представляются постановка и решение вопроса Кантом. Важность кантовского рассмотрения состоит в том, что он увидел источник формирования в самой материи. Если в трактовке Аристотеля материя пассивна и лишь форма придает ей законченность; если и в физике Ньютона Вселенная также еще не имеет естественной истории и механическое объяснение мироздания обнимает только современное его состояние и структуру, то Кант историю космоса представляет себе как вечный процесс изменения материи. «Прошли, быть может, миллионы лет и веков,— писал он,— прежде чем та сфера сформировавшейся природы, в которой мы пребываем, достигла присущего ей теперь совершенства; и пройдет, быть может, столько же времени, пока природа сделает следующий столь же большой шаг вперед в хаосе; однако сфера сформировавшейся природы беспрестанно занимается своим расширением. Сотворение мира — дело не одного мгновения. Начавшись с создания бесчисленного множества субстанций и материи, оно продолжается через всю вечность со все возрастающей степенью плодотворности»[2].

История мира не имеет ни начала, ни конца. Вселенная бесконечна и бессмертна в целом, но в каждой отдельной своей части относительна, конечна и преходяща. Солнечная система — это результат закономерного исто-

---

[1] *И. Ньютон.* Математические начала натуральной философии. (Цит. по собр. соч. А. Н. Крылова, т. VII. М.—Л., 1936, стр. 659).

[2] *И. Кант.* Соч., т 1, стр. 208.

рического развития и потому должна, как все историческое, с течением времени погибнуть. Угасая в одних системах, жизнь разгорается в других, и в целом процесс мирообразования не имеет конца. Все, что конечно, что имеет начало и происхождение, несет на себе признак своей ограниченности. Оно должно пройти и иметь конец. «В непреодолимой склонности каждого вполне сформировавшегося мироздания к постепенной гибели своей можно усмотреть один из доводов в доказательство того, что в противовес этому в других местах *Вселенная* будет создавать новые миры, дабы восполнить ущерб, нанесенный ей в каком-либо месте»[1]. Руководствуясь принципом естественного развития материи, Кант нарисовал убедительную картину формирования Солнца и планет.

Важная заслуга Канта состоит в том, что он не ограничился описанием общего механического принципа образования Солнца и планет, а сумел выявить конкретные детали и особенности известного современным астрономам механизма формирования солнечной системы. В его космологической гипотезе нашли объяснение формы планетных орбит, незначительность эксцентриситетов орбитальных эллипсов, обратное соотношение между плотностями планет и их расстояниями от Солнца, соотношение между массой и объемом планет и их расстояниями от Солнца, наличие колец вокруг Сатурна, а также происхождение спутников планет, в том числе Луны.

* * *

Критический период в творчестве Канта получил такое название потому, что к нему относятся три его знаменитые критические работы: «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения». Если «докритический» Кант еще вписывается в общую схему прежней философии, то в «критический» период он делает попытку по-другому осмыслить науку и философию, попытку осуществить переворот в традиционном понимании самой философии. По крайней мере, сам Кант понимал задачу своих критических работ именно так. Причиной возникновения столь грандиозной задачи послужило то обстоятельство, что в это время метафизика и логика переживали глубокий кризис. Догмати-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 1, стр. 211.

ческая философия и традиционная логика не были способны не только теоретически правильно обобщить данные развивающейся науки, но и аподиктически обосновать и критически доказать свои собственные основоположения.

Прежняя метафизика в основном стремилась обосновать абсолютное начало мира, «простой природы души», бытие бога и т. д. По мнению Канта, философы тем самым выходили за пределы всякого опыта, не подвергнув предварительно теоретическому анализу и критике самоё природу человеческого разума. Создавались многочисленные иллюзорные догматические системы, которые постоянно оказывались в состоянии войны друг с другом и непрерывно сменяли друг друга. «Из-за внутренних войн,— писал Кант,— господство метафизики постепенно выродилось в полную *анархию* и скептики — своего рода кочевники, презирающие всякое постоянное возделывание почвы,— время от времени разрушали гражданское единство» [1].

По этой причине в умственной атмосфере господствовало полнейшее безразличие к метафизике. Если прежде метафизика называлась *«царицей* всех наук», то «в наш век... вошло в моду выражать к ней полное презрение» [2]. Такое отношение к традиционной метафизике вполне понятно, потому что, как отмечал Кант, в его время было «нельзя указать ни на одну книгу, как показывают, например, на [«Начала»] Евклида, и сказать: вот метафизика, здесь вы найдете важнейшую цель этой науки» [3].

Критическое отношение к метафизике Кант высказывал и раньше. И это его отношение порождено кризисом метафизики XVII—XVIII вв., особенно кризисом той философской школы, которая представлена Лейбницем и Вольфом.

Отправным пунктом кантовских рассуждений является противопоставление математики, естествознания, которые он относил к числу точных наук, и метафизики (философии) — науки, по его мнению, весьма проблематичной, не способной дать о предмете точного знания. Вообще-то Кант не первым высказал такую оценку. О зрелости и превосходстве математики по сравнению с

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 74.
[2] Там же.
[3] Там же, т. 4, ч. 1, стр. 88.

философией неоднократно писали Декарт и Спиноза, даже Юм отмечал всеобщность и необходимость математики.

Кант же еще в докритический период проводил мысль о превосходстве математики и естествознания над философией в таких, например, работах, как «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали», «Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г.», «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики», «Письмо к Моисею Мендельсону». Сравнивая математическое определение с философским, в первой из вышеназванных работ Кант, в частности, писал: «Для математики счастье, что если иногда, неправильно понимая свою задачу, геометр и занимается... аналитическими определениями, то в действительности из них ничего у него не выводится или же его ближайшие выводы в сущности составляют математическую дефиницию; иначе эта наука оказалась бы во власти того же самого несчастного разногласия, что и философия» [1]. Подробно анализируя принципиальное отличие математики от философии, от философского познания и в результате этого анализа снова отдавая предпочтение математике, Кант пишет: «Философские познания большей частью имеют судьбу мнений и подобны метеорам, яркость которых ничего не говорит об их продолжительности. Они исчезают, а математика остается. Метафизика, несомненно, есть самое трудное из всех человеческих познаний, но она никогда еще и не была написана»[2]. Причину же такого состояния философии (метафизики) Кант видел в том, что во всех науках есть какое-то мерило, а в философии у каждого свое собственное мерило.

Правда, столь резкие свои суждения Кант в письмах к Моисею Мендельсону просил понимать лишь как оценку состояния современной ему метафизики, а не как стремление полностью отрицать ее значимость. «Я настолько далек от того,— писал Кант,— чтобы саму метафизику, рассматриваемую объективно, считать чем-то незначительным или лишним, что в особенности с того времени, как я постиг, как мне кажется, ее природу и настоящее ее место среди человеческих познаний, я убежден в том,

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 2, стр. 248.
[2] Там же, стр. 254.

что от нее зависит даже истинное и прочное благо человеческого рода»[1].

В этой связи правомерен вопрос: что же нового сам Кант внес в философию, что дал взамен той метафизики, какую так резко критиковал?

Прежде всего отметим, что критика метафизики, предпринятая Кантом в исследованиях докритического периода, имеет спорадический характер, она еще не выходит за рамки той критики, какую мы находим, например, в философских сочинениях Декарта и Лейбница. Совсем иное качество приобретает кантовская критика метафизики во второй период его творчества. Она по содержанию и форме становится глобальной и универсальной. В своем главном произведении («Критика чистого разума») Кант подверг критике не отдельные книги или философские системы, а весь человеческий разум, все основные формы человеческой познавательной способности. Он пытался обосновать общее условие научности, вывести достоинство и недостатки математики, естествознания и метафизики из критики основных форм человеческой познавательной способности — рассудка и разума, желал выявить четкое условие научного, достоверного знания и определить границы человеческого познания.

Поставив перед собою такую задачу, Кант по-новому критиковал всю прежнюю метафизику. Он исходил из того, что, если мысленно обозреть всю историю философии, то можно ясно увидеть, что она складывалась из различных философских систем. Причем каждая система бралась решить такие вопросы, как абсолютное начало мира или бытие бога, и на этом основании претендовала на обладание полной истиной. Поскольку это стремление было свойственно всем философским системам, то каждая последующая всегда опровергала начисто предшествующую систему. Такое положение порождало лишь бесконечные споры, но нисколько не приближало к истине.

Причину такого состояния метафизики Кант видел в том, что философские системы по-настоящему не обоснованы, они воздвигались без предварительного критического анализа того фундамента, на котором им предстояло покоиться; в том, что, несмотря на наличие в прежней метафизике отдельных аподиктических основоположений (которые Кант трактовал как аналитические), главней-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 2, стр. 365.

шие ее теоретические положения критически не обосновывались и не выводились из единого разума. Именно эти недостатки прежней метафизики, по мнению Канта, послужили не только причиной дискредитации философии, но и породили скептицизм, в котором разум действует сам против себя. Подобный образ мыслей мог появиться при совершенном отчаянии достигнуть удовлетворительного решения задач разума.

И все-таки скептицизм, в понимании Канта,— более высокая ступень философского развития, это уже второй шаг в вопросах чистого разума, который «свидетельствует об осмотрительности способности суждения, проходящей школу опыта», тогда как догматизм — всего лишь первый шаг на пути развития чистого разума и характеризует его детский возраст.

Среди философов-скептиков Кант особенно выделял Юма, которого всегда считал проницательнейшим мыслителем. Однако Кант видел, что Юм не мог допустить возможность априорного синтетического знания, что всеобщность и необходимость логических категорий, в частности принципа причинности, он считал не имеющими действительного значения, а только следствием субъективной привычки. Юм, по мнению Канта, смешал способ синтеза рассудком со способом синтеза разумом и из беспредметности понятий разума вывел заключение о беспредметности категорий рассудка. «Скептик Юм,— писал Кант,— не различал этих двух видов суждений, хотя и должен был сделать это, и считал такое самообогащение понятий и, так сказать, самопорождение нашего рассудка (вместе с разумом) без оплодотворения опытом прямо невозможным; поэтому он считал все предполагаемые априорные принципы их воображаемыми и находил, что они не более как возникающая из опыта и его законов привычка, следовательно, эмпирические, т. е. сами по себе случайные, правила, которым мы приписываем мнимую необходимость и всеобщность» [1].

Другой недостаток скептического метода Юма состоит в том, что он не делал систематического обозрения всех видов синтеза, производимого рассудком a priori, не оттенил различие рассудочных основоположений от диалектических претензий разума. Поэтому Юм только суживал рассудок, не определяя его границ, и вызывал

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 634.

недоверие ко всему нашему познанию. «Поэтому,— заключал Кант,— с ним случается то, что губит всякий скептицизм, а именно его взгляды сами подвергаются сомнению, так как его возражения основаны только на случайных фактах, а не на принципах, которые могли бы неизбежно привести к отказу от права на догматические утверждения» [1].

Таким образом, скептический метод в исследовании разума имеет лишь преходящее значение, скептицизм — это только «привал для человеческого разума», чтобы «обдумать свое догматическое странствование» и выбрать верный путь, т. е. сделать третий шаг — обратиться к критическому методу, который, по мнению Канта, является наиболее зрелой способностью суждения. «Этот шаг состоит в том,— заявлял Кант,— что не фактам разума, а самому разуму дается оценка с точки зрения всей его способности и пригодности к чистым априорным знаниям. Это не цензура, а *критика* разума, посредством которой не только угадываются, но доказываются на основе принципов не только *пределы,* а определенные *границы* разума, не одно лишь неведение в той или другой области, а неведение во всех возможных вопросах определенного рода» [2].

Итак, скептицизм, способный смутить догматиков, размышляющих без действительной критики своих оснований, не может положить предел движению человеческого разума, которое имеет реальное основание. Критический метод исследует самоё природу чистого разума. И именно поэтому критика старой философии, в отличие от скептицизма, направлена не на отрицание метафизики в целом, а наоборот, «критика есть необходимое предварительное условие для содействия основательной метафизике как науке» [3].

Поставив перед собой позитивную задачу обоснования будущей метафизики, Кант считал необходимым для очищения пути возникновения такой науки прекратить создание всевозможных новых философских систем до тех пор, пока не будут проанализированы общие условия человеческой познавательной деятельности, всеобщие условия обоснования теоретического, синтетического,

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 636.
[2] Там же, стр. 632.
[3] Там же, стр. 99.

аподиктического знания. Поэтому вопрос о возможности науки и философии, в понимании Канта, сводится к вопросу о возможности в этих областях теоретического знания, о возможности всеобщего синтетического знания, обоснование которого требует реформы всей прежней философии и логики.

Кант не ставил себе целью разрешить все мировые проблемы, объяснить структуру мира в целом, как это делалось в прежней философии. Он ограничил себя задачей обосновать всеобщее условие научно-теоретического знания, определить *возможности синтетического априорного знания*. Сколь сложно предпринятое им дело, философ отчетливо понимал и поэтому неоднократно подчеркивал, что найти удовлетворительное решение этой задачи (т. е. дать обоснование синтетического суждения a priori) труднее, чем воздвигнуть несколько философских систем. Однако даже попытка ее решения имела великое значение в истории логики и теории познания, ибо требовала решительного отказа от старого стиля мышления, традиционной логики и нуждалась в обосновании совершенно новой логики, в которой существенное значение имеют принципы диалектики, категории мышления.

ТРАДИЦИОННАЯ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ДИЛЕММА

В докантовской философии в обосновании природы знания главным образом боролись два направления — рационализм и эмпиризм, которые при всем своем различии имели нечто общее. Процесс познания, познавательную деятельность они объясняли психологически, т. е. за субъект познания принимали не общество, не родовой субъект, а отдельного, изолированного индивида. Потому и гносеология трактовалась ими как учение о механизме познания, познавательной деятельности индивида.

Правда, рационализм допускал некоторую активность познающего субъекта (индивида). Однако это ничего не меняло в существе дела, и теоретико-познавательная позиция как рационализма, так и эмпиризма оставалась в целом пассивной — созерцательной.

Крупнейшие представители рационализма — Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц исходили из того, что ощу-

щение, чувственное вообще не может быть источником истинного знания. Действительным источником знания они считали чистую самодеятельность субъекта, т. е. его разум. Поэтому в своей гносеологии рационалисты не указывали на ход возникновения идей, понятий, а брали их в качестве готовых определений (например, субстанция, бесконечность, протяженность и т. п.).

При построении теоретического, научного знания рационалисты главное внимание обращали на безусловность, непосредственную достоверность, ясность и отчетливость исходных положений. Поэтому недостаток всей прежней философии, гносеологии Декарт усматривал в отсутствии прочных, безусловно истинных исходных положений. «Ни одно заключение,— писал Декарт,— выведенное из неочевидного начала, не может быть очевидным, хотя бы это заключение выводилось отсюда самым очевиднейшим образом. Отсюда следует, что ни одно умозаключение, основанное на подобных началах, не могло привести к достоверному познанию чего-либо и что, следовательно, оно ни на один шаг не может подвинуть далее в отыскании мудрости» [1].

В качестве идеала для науки он выдвигал арифметику и геометрию, в которых все происходит из простых и ясных принципов. Все науки, в том числе и философия, смогут придать своим положениям характер всеобщности, если будут следовать методам этих наук. Декарт был убежден, что всякие знания, основанные не на таких принципах и началах, являются вероятными, а не действительными. Знания имеют какую-либо ценность только благодаря тому, что опираются на непосредственно очевидные принципы и положения, которые обязательно приводят нас к истинным целям. А кто пользуется в обосновании науки ложными принципами, тот подобен путнику, который все больше удаляется от цели.

Декартовское понимание исходного принципа природы научных знаний сыграло большую роль в новой философии и было серьезно развито в сочинениях многих рационалистов. В декартовском учении исходное основоположение науки трактуется прежде всего как безусловно достоверное, непосредственное, абсолютно не выводимое и самоочевидное. Если бы оно было выводимо, то не было бы безусловно простым и очевидным, поскольку в

[1] *Р. Декарт.* Избранные произведения. М., 1950, стр. 416.

таком случае существовало бы какое-то другое основоположение, более первичное. Принципы же научного знания, по мнению Декарта, должны быть истинно первыми. Естественно, что интуитивный способ познания он считал более достоверным, чем дедуктивный, так как интуиция позволяет непосредственно усматривать и созерцать простые, ясные и отчетливые основания научно-теоретического знания.

Отдавая преимущество интуиции, Декарт считал необходимой и дедукцию, поскольку есть «много вещей, которые хотя и не являются самоочевидными, но доступны достоверному познанию, если только они выводятся из верных и понятных принципов путем последовательного и нигде не прерывающегося движения мысли при зоркой интуиции каждого отдельного положения» [1].

По Декарту, исходные принципы научного знания не только самоочевидны, но и абсолютны. Относительное же понимается им как то, что имеет нечто общее с абсолютным, благодаря чему соотносится с абсолютным и выводится из него.

Главную задачу научного познания Декарт видел в том, чтобы, идя от относительного, достигнуть абсолютного, из которого затем последовательно выводятся все положения науки. Он считал, что абсолютных, ясных и отчетливых понятий в науке и философии очень мало. Даже многие положения математики не выдерживают строгой критики. Поэтому необходимо их тщательно подмечать. Они суть простейшие в каждом ряду. «Все же прочие мы можем познать не иначе,— писал Декарт,— как путем выведения их из этих вещей либо непосредственно и прямо, либо через посредство двух-трех различных заключений... число которых тоже необходимо отметить для того чтобы знать, на сколько степеней они отстоят от первого простейшего положения» [2].

Важным условием совершенного знания, по мнению Декарта, является теоретический метод, помогающий правильно пользоваться интуицией и дедукцией. «Под методом же,— писал он,— я разумею точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное и, без лишней траты

---

[1] *Р. Декарт.* Избранные произведения, стр. 87.
[2] Там же, стр. 98.

умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знания, способствует тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно» [1].

Главная же задача метода, по Декарту, состоит в выявлении простого, абсолютного принципа науки, руководствуясь которым затем можно восходить к познанию всех остальных. «Всегда начинать с самых простых и легких вещей,— писал он,— и никогда не переходить к другим до тех пор, пока не увижу, что не могу больше из них ничего извлечь» [2].

Преимущество математической науки философ видел в том, что в ней долгое время самопроизвольно применялся теоретический метод. Декарт был убежден, что метод получит свое должное развитие во всех науках, в частности в философии, о которой он писал, что «ее нужно предпочесть всем другим знаниям, которые предоставлены нам, людям, ибо она является их источником» [3].

В своем знаменитом «Рассуждении о методе» он сформулировал четыре основных правила, которые, по его мнению, существенно отличаются от старых положений схоластической логики и составляют основное содержание нового методологического и логического принципа исследования природы.

Первое правило — никогда не принимать ничего за истинное, что не представляется таковым с очевидностью; включать в суждения только то, что представляется столь ясно и столь отчетливо, что не вызывает никакого сомнения. Второе правило — делить исследуемые затруднения на столько частей, на сколько возможно и нужно для лучшего их преодоления. «Третье — придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи» [4]. И, наконец, четвертое правило — составлять перечни столь полные и обзоры столь общие, чтобы была уверенность в отсутствии упущения.

Выработка рационального метода для Декарта имела

---

[1] *Р. Декарт.* Избранные произведения, стр. 89.
[2] Там же, стр. 94.
[3] Там же, стр. 91.
[4] Там же, стр. 272.

все же подчиненное значение. Он стремился реализовать все правила в ходе поиска безусловного начала в философии. «Но, принимая во внимание, что все принципы наук должны быть заимствованы из философии, где достоверных принципов я еще не находил, я полагал, что прежде всего следует установить их именно в ней»[1].

Отправным пунктом философии Декарта является принцип: во всем сомневаться — в чувственном и мысленном познании, подвергать сомнению все духовное и материальное, даже существование самого себя и математических истин. Правда, декартовское сомнение коренным образом отличается от скептицизма, не ставящего себе никакой другой цели, кроме самого сомнения; у Декарта же сомнение имело тот смысл, чтобы, отказавшись от всяких предрассудков и предпосылок, начать с мышления и таким путем приобрести истинное начало познания.

Философ был убежден, что при самом строгом следовании принципу «подвергай все сомнению» невозможно утратить действительно истинное. Именно такой истиной, добытой путем сомнения, Декарт считал положение: «Я мыслю, следовательно, я существую».

Производя глубокий логико-гносеологический анализ этого положения, философ подверг основательной критике метод определения понятий, сохранившийся со времен Аристотеля. Эта критика имела, безусловно, положительное значение, так как своим острием была направлена против формализма и схоластики в логике. Не ограничиваясь критикой, он показал пример того, как следует определять природу понятия. При этом он настойчиво проводил мысль о том, что органы чувств схватывают только отдельные признаки предмета, тогда как представление способно уловить превращение вещи из одной формы в другую. Бесконечная же сущность предмета может быть познана лишь в понятии, посредством мышления.

Основные принципы рационализма, сформулированные Декартом, получили дальнейшее развитие, совершенствование, систематизацию и в некоторой мере модификацию в логико-гносеологических принципах Спинозы, Лейбница и Вольфа, но принципиально не изменились. Все представители рационалистической гносеологии исходили из самодеятельности познающего субъекта, его

[1] *Р. Декарт.* Избранные произведения, стр. 274.

разума, допускали врожденные понятия, принципы, с помощью которых пытались объяснить существование и природу человеческого знания.

Прямо противоположную теоретико-познавательную концепцию о природе человеческого знания выдвинула эмпирическая философия. Корифей эмпириков Дж. Локк, подвергнув основательной критике гносеологические приципы рационализма, обосновал важнейшую посылку английского материализма. Учение Локка начинается с критики рационалистической теории врожденных идей. Доказав на основе многочисленных фактов несостоятельность этой теории, Локк объявил источниками наших знаний ощущения и рефлексию. Все содержание человеческого знания Локк рассматривал с точки зрения своего основного принципа: «В интеллекте нет ничего, чего раньше не было в ощущении». Несмотря на то, что указание на второй источник познаний является некоторым отступлением от позиций последовательного сенсуализма, в целом учение Локка о чувственном происхождении человеческого знания имело большое значение в истории философии.

Локк не ограничился обоснованием вопроса о чувственном происхождении наших знаний, но также исследовал и подверг критическому анализу многочисленные понятия. Здесь, однако, сказалась его эмпирическая ограниченность: он отрицал объективное содержание общих идей. Все эти идеи, по мнению Локка, созданы умом, и поэтому им ничто не соответствует в действительности. По Локку, общие понятия, идеи не выражают могущества человеческого духа, а скорее свидетельствуют о его слабости.

Учение Локка о субстанции полно противоречий: с одной стороны, он видел в вещах их «подпорку», сущность, с другой — в качестве родовой сущности признавал совокупность свойств. Первое он объявлял неизвестным, непознаваемым, а второе — доступным, познаваемым. Отсутствие диалектического подхода привело Локка к отрицанию познаваемости реальной субстанции. Локк упорно не понимал того, что сущность и явление выступают в единстве — сущность является, а явление существенно.

На последующее развитие философии гносеология Локка оказала двоякое влияние. Она питала идеями, с одной стороны, французских материалистов, с другой — Беркли и Юма. Последний, последовательно развивая

скептические отступления Локка, дал идеалистическую критику категории причинности. По мнению Юма, причинной связи в самой действительности ничто не соответствует, кроме следования одного явления за другим, а кажущаяся всеобщность и необходимость причинности основана лишь на субъективной привычке человека отождествлять последовательность явлений с причинной их связью.

Юм отрицал возможность суждений, способных расширять наши знания и в то же время иметь всеобщее и необходимое значение. По его мнению, опыт расширяет наше знание, но не придает ему характера всеобщности и необходимости. Знание же, имеющее всеобщее и необходимое значение, принадлежит только разуму и, следовательно, имеет только аналитический характер, поскольку разум не может соединять необходимым образом одно понятие с другим, содержание которого раньше не находилось в нем. Видя возможность отрицания всеобщности и необходимости математических понятий, Юм заявлял, что они имеют лишь аналитический характер. И уж конечно, Юм категорически отрицал всеобщность и необходимость категорий философии, а стало быть, и их познавательную роль.

В ходе дальнейшего развития философии и научного познания все яснее стали проявляться внутренние пороки как рационализма, так и эмпиризма. Если рационалисты для обоснования человеческого знания, науки исходили из всеобщего (понятия), то эмпирики концентрировали свое внимание на чувственном, единичном. Кроме того, те и другие познавательную деятельность человека понимали чисто психологически, поскольку не имели представления об общественном познании, об общественной практической деятельности, как универсальной основе человеческого познания. Поэтому при попытке обоснования природы научно-теоретического знания и рационалисты и эмпирики встретились с непреодолимыми трудностями. Между тем уже Кант и некоторые другие ученые стали понимать, что научно-теоретическое знание, которое лежит в основании или порождается математикой и естествознанием, это не что-то ясное и самоочевидное, не простая сумма фактов и не их непосредственное обобщение, а качественное, своеобразное и весьма сложное образование, имеющее синтетическую природу, а также всеобщее и необходимое значение. Кант хорошо понимал,

что именно такую природу имеют все действительные результаты науки, как, например, положения эвклидовой геометрии и ньютоновой физики. Он видел, что эмпирики, как и рационалисты, не способны удовлетворительно обосновать природу научно-теоретического знания, так как те и другие берут лишь одну сторону проблемы.

Выдвигая в качестве основания знания всеобщее (понятие), рационалисты способны обосновать природу лишь аналитического знания, но бессильны объяснить синтетическое, творческое знание, так как отношения начала и формы, причины и следствия трактуются ими как нечто однозначное.

Синтетичность знания без труда объяснили эмпирики, исходя из единичности, из чувственного происхождения нашего знания. Но им оказалось не под силу понять и объяснить всеобщность и необходимость человеческого знания. Поэтому они отрицали объективность логических форм, категорий причинности, субстанции. Ограниченность руководящего принципа эмпириков не позволила им осознать тот реальный, известный со времени Платона факт, что в обществе независимо от отдельных индивидов существуют формы и системы отношений, норм и каждый индивид в своей практической деятельности имеет дело с этими формами, осваивает содержание данных категорий и применяет их. Однако эти формы, природа всеобщего теоретического знания не сводятся к чувствам, созерцательной способности как отдельного человека, так и коллектива. Правда, человек познает мир также и посредством ощущения, созерцания. Но эмпирики преувеличивали роль последнего. Идеалом философии эмпиризма является чистое созерцание, по возможности очищенное от логических форм. Активность же человеческого мышления эмпиризм трактовал как помеху в чистом и правильном созерцании истины. Роль же мышления в познании эмпирики сводили к тому, что оно соединяет, абстрагирует и разлагает предметы, а поэтому знание, полученное посредством органов чувств, считали более богатым и конкретным. Правда, эмпирики не отрицали значения индивидуального разума, абстракций, но отрицали роль всеобщих логических форм. Локк, например, в операции обобщения и абстракции видел лишь обеднение познания и считал, что абстракция нужна только для удобства и сокращения чувственного многообразия, данного в ощущении.

При всем этом эмпиризм сыграл несомненно положительную роль в истории философии, так как обратил внимание исследователей на факты, единичные реальности. Отныне главным в исследовании стали предметы природы и обобщение чувственных данных. Эта философия шла рука об руку с развивающейся наукой, поскольку интересовалась не целым, а отдельными фактами, частностями. Вследствие этого многие положения эмпиризма были восторженно встречены представителями естественных наук.

Однако эмпиризм не способен удовлетворительно объяснить природу научно-теоретического знания. Для полного понимания и объяснения природы такого знания исходные положения эмпирической философии оказались узкими и абстрактными. И это прекрасно понимал И. Кант. Поэтому он не только подверг положения как рационализма, так и эмпиризма основательной критике, но приложил все старания к тому, чтобы преодолеть односторонность обоих этих направлений в своей философии.

РЕФОРМА ЛОГИКИ. КАНТОВСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ СИНТЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

В своей философии Кант прямо исходил из того, что формой бытия науки является творческое знание (синтетическое суждение a priori), которое имеет всеобщее и необходимое значение. Отсюда важнейшей задачей философии и логики является обоснование возможности, способ формирования такого знания.

Кант четко отличал синтетическое знание от аналитического. Под аналитическим он понимал такое знание (суждение), в котором связь субъекта с предикатом мыслится через тождество. По этой причине он рассматривал аналитическое знание как поясняющее, так как предикаты таких суждений ничего принципиально нового не добавляют к содержанию понятия субъекта. В аналитических суждениях предикат образуется в результате расчленения субъекта. Например, суждение «все тела протяженны» является аналитическим, поскольку понятие протяженности заранее содержится в понятии тела.

Совершенно иными являются синтетические суждения. Такие суждения Кант называл расширяющими, поскольк-

ку их предикат вовсе не мыслится в субъекте и не может быть извлечен из последнего посредством анализа. Так, высказывая суждение «все тела имеют тяжесть», мы присоединяем к субъекту такой предикат, который несет в себе дополнительное содержание. В самом деле, из понятия «тело», по Канту, возможно путем противоречия (аналитически) выявить признаки протяженности, непроницаемости, формы и т. д., которые мыслятся в этом понятии. Однако из субъекта суждения (из понятия тела) при самом тщательном анализе невозможно вывести понятие тяжести без обращения к опыту. Иными словами, в данном случае предикат выходит за пределы субъекта, т. е. понятия тела.

Именно синтетическое, причем априорное знание Кант считал действительно продуктивной формой развития науки. В «Критике чистого разума» Кант неоднократно подчеркивал, что всякое априорное синтетическое знание не сводится к чувственному многообразию, поскольку в знаниях, имеющих теоретическое значение, присутствуют наряду с опытом, чувственным многообразием априорные элементы, которые существуют до всякого опыта, до всяких чувственных впечатлений и, стало быть, не зависят от опыта. В отличие от тех философов, которые считали, что в основе всякого знания лежит только предшествующий опыт, Кант не только настаивал на существовании *безусловно* независимых «от всякого опыта»[1] знаний, но именно их наличие считал действительным условием существования теоретического творческого познания.

Кант пытался по возможности обосновать условие априорности знания. В отличие от эмпирического, полагал он, априорное знание прежде всего характеризуется моментом необходимости и строгой всеобщности. «Необходимость и строгая всеобщность,— писал Кант,— суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. Однако, пользуясь этими признаками, подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэтому полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе»[2].

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 106.

[2] Там же, стр. 107.

В обосновании теоретического знания Кант признавал необходимым допущение априорных элементов, априорность пространства, времени и логических категорий, так как иначе невозможно доказать их всеобщее значение в познании. Отбросив все такие эмпирические характеристики, как цвет, твердость или мягкость, утверждал он, мы все же не в состоянии отбросить пространственную характеристику тела. Точно так же, отбросив все свойства тела, известные нам из опыта, нельзя отнять у него то свойство, благодаря которому мы мыслим его как субстанцию. Таким образом, априорное, теоретическое знание характеризуется, по Канту, всеобщностью, необходимостью и доопытным происхождением. Кант высоко ценил априорные формы человеческого знания, ибо без них, по его убеждению, невозможно собственно научное познание, научно-теоретическое постижение предмета.

Вчитываясь в кантовские определения априорного знания, невольно задаешься вопросом: а чем оно отличается от рационалистической идеи о врожденности человеческих понятий? Предполагая возможность такого вопроса, Кант не только заранее отметал попытки сближения этих двух различных, по его мнению, концепций, но сердито называл ленивыми философами сторонников концепции врожденных идей. Различие же, по Канту, в том, что если врожденными называются такие элементы человеческого знания, которые изначально коренятся в человеческом интеллекте и являются его неотъемлемым свойством, то априорность говорит лишь о доопытности происхождения человеческого знания. Философ был убежден, что человек познает и осмысливает чувственное многообразие, превращает его во всеобщее и необходимое теоретическое знание только посредством априорных форм созерцания (пространство и время), или априорных форм рассудка. Притом априорные формы чувственности и рассудка имеют значение только в пределах опыта, в пределах природы, как совокупности опыта.

Несмотря на все старания Канта сделать убедительной идею априорности знания, нельзя не отметить ее искусственность, колоссальную нелепость. Вызывает само по себе удивление уже то обстоятельство, что такой проницательный мыслитель, каким был Иммануил Кант, не видел, не смог увидеть внутреннюю противоречивость этой идеи. В самом деле, даже если мы поверим Канту, что его концепция об априорности знания не имеет ниче-

го общего с представлением о врожденности идей, то ведь одних заверений автора концепции недостаточно, чтобы убедиться в ее научности. Между тем Кант только указывал на факт существования и необходимость априорных форм для объяснения возможности научно-теоретического знания, но даже не сделал попытки проанализировать и показать способ их формирования.

Впрочем, все эти странности вполне объяснимы, если мы учтем коренные пороки и слабости кантовской гносеологии. Подобно рационалистам и эмпирикам Кант понимал познавательный процесс психологически, т. е. в качестве субъекта познания рассматривал отдельного индивида и совершенно не принимал в расчет социальную обусловленность человеческого познания. Философ исходил из факта существования научно-теоретического знания, имеющего всеобщее и необходимое значение, и свою задачу видел в обосновании возможности и действительности такого знания. Поэтому Кант ограничился лишь констатацией факта, что в процессе формирования теоретического знания необходимы априорные формы чувственности и категории, которые придают нашим синтетическим знаниям характер всеобщности и общезначимости.

Кант понимал, что категории мышления — это не обычные, эмпирические обобщения, а всеобщие, универсальные формы. Поскольку он исходил только из индивидуального опыта и не понимал родового опыта, общественно-предметной деятельности человека, постольку и не был способен рационально объяснить способ формирования, объективное происхождение этих логических форм, которые он считал безусловно априорными, доопытными формами человеческого рассудка.

Априористическое понимание человеческого знания было окончательно преодолено только тогда, когда познавательная деятельность стала рассматриваться как социальная и в теорию познания широко вошел принцип историзма. Доказывая несостоятельность априоризма, марксизм главным образом опирается на родовой, общественно-исторический опыт человечества, который естественно объясняет формирование, объективность и всеобщность логических категорий. В марксистской философии практическая деятельность, общественно-исторический опыт людей трактуется не только как основа мышления, но так же как то, что формирует принципы, категории, универсальные логические формы, отражающие всеобщие

законы природы, общества и человеческого мышления. Так называемые априорные формы на поверку оказываются ничем иным, как исторически возникшими формами познания и деятельности, посредством которых предмет дается и мыслится. Причем основой этих форм является не локальная деятельность индивидов, а вся человеческая практика. Логическое мышление — форма тысячелетнего человеческого дела.

Что касается апостериорного (эмпирического) знания, то оно, в отличие от априорного, имеет прежде всего опытный характер. И Кант считал, что именно по этой причине такое знание не обладает строгой всеобщностью, не раскрывает то, что делает данный предмет данным предметом. В кантовском понимании эмпирическое знание имеет только сравнительную и условную всеобщность. «Стало быть,— писал Кант,— эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть*» [1].

В познавательной деятельности, по мнению философа, бывают случаи, когда отдельные апостериорные знания представляются как бы априорными. Так, человек, который подрывает фундамент своего дома, мог бы, кажется, заранее знать, что он действительно обвалится. «Однако знать об этом совершенно a priori он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта» [2].

В «Критике чистого разума», кратко сформулировав отличие аналитического от синтетического, эмпирического от априорно синтетического знания, Кант непосредственно приступает к обоснованию возможности и необходимости синтетического суждения a priori. В своем главном труде он со всей силой подчеркнул, что подлинным идеалом научно-теоретического познания являются именно такие знания. По своей природе синтетическое (творческое) априорное знание имеет расширяющее значение и вместе с тем также всеобщий и необходимый характер. Поэтому возможность естествознания, науки, по Канту,

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 107.
[2] Там же, стр. 106.

сводится к обоснованию возможности и необходимости такого априорного синтетического знания.

Кант ясно понимал, что обоснование возможности научно-теоретического знания является труднейшим вопросом философии. Он неоднократно подчеркивал, что вся прежняя философия и логика не только не смогла обосновать возможность такого знания, раскрыть его внутренние механизмы, но не смогла даже четко сформулировать эту важнейшую теоретико-познавательную задачу. По мнению Канта, рационализм и эмпиризм принципиально не способны разрешить эту проблему.

Кант считал, что в метафизике, конечно, трудно доказать возможность априорных синтетических суждений, однако в математике и естествознании они безусловно существуют. Например, положение геометрии «прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками» является синтетическим и априорным, поскольку в понятии прямой линии, как бы ни расчленяли его, не содержится представления о кратчайшем пути. Подобное же синтетическое значение a priori он придавал положению естествознания «всякое изменение в природе имеет свою причину».

Кант был убежден, что возможность и необходимость таких научно-теоретических знаний, какие содержатся в эвклидовой геометрии и ньютоновой физике, невозможно обосновать на аналитических положениях и на опыте. Положения ньютоновой физики и эвклидовой геометрии имеют не проблематическое, а всеобщее и необходимое значение во всяком опыте. А всякое подлинно научно-теоретическое знание, по Канту, и должно иметь всеобщее значение и в то же время расширять наши знания о предмете. Например, в суждении «солнце — причина теплоты» сколько бы мы ни анализировали понятие «солнце», понятие «теплоты» не обнаружим. Это суждение, по Канту, также не является результатом эмпирического обобщения методом индукции. Посредством эмпирического обобщения можно сформулировать только суждение «солнце согревает камень», но оно принципиально отличается от первого суждения. Последнее является лишь результатом эмпирического наблюдения и констатирует то, что до сих пор наблюдалось в опыте, поэтому оно абсолютно не гарантирует нас на будущее, так как отношение субъекта и предиката в нем не выражено необходимым образом. Для науки же, считал Кант,

крайне необходимо выражение всеобщего отношения вещей, без чего она потеряла бы всякую ценность.

Основной задачей кантовской критики является доказательство общих условий возможности синтетического априорного знания.

Хотя форма вопроса о синтетическом суждении a priori является специфически кантовской, сама постановка его актуальна и в настоящее время. Для науки всегда важно, чтобы результатом деятельности ученого было не общее представление, а понятие, имеющее всеобщее и необходимое значение. Если подойти к вопросу с точки зрения современной логики, то способ формирования и образования теоретического понятия существенно отличается от способа образования абстрактно-общего представления. Если в основе образования абстрактно-общего, количественно-общего лежит просто общее, общий, существенный признак, то в основе формирования теоретического понятия, качественно-всеобщего лежит постижение сущности предметов и явлений. При этом под сущностью понимается не просто общее, не просто признак предмета, а место предмета в системе целого, внутренние взаимосвязи предмета. Поэтому познание сущности означает постижение способа формирования предмета, способа его возникновения и построения. Только такое теоретическое понятие характеризуется целостностью, единством многочисленных определений. Так, если абстрактно-общее представление нацелено на отличение одного предмета от другого, то теоретическое понятие главным образом обращено на постижение предмета, на раскрытие его сущности. Например, о золоте, о деньгах существует абстрактно-общее понимание. Подлинное, теоретическое, понятие о функции золота как денег сформировалось лишь тогда, когда деньги стали рассматриваться внутри товарных отношений. Только развитие и противоречие товарных отношений позволяет понять сущность денег, генезис возникновения денежных отношений. При этом золото как деньги может быть понято внутри целого, в системе товарных отношений, где собственно эмпирические определения золота выступают как форма проявления более глубокой сущности предмета.

Важность и значительность кантовской постановки проблемы о синтетическом априорном знании состоит в том, что Кант по-своему обосновал, что речь здесь идет не об обычном, эмпирическом обобщении, а о качествен-

ном, теоретическом знании. Хотя Кант и не говорил об отличии абстрактно-общего от конкретно-всеобщего с той ясностью, с какой об этом сказано в последующей философии, но несомненно важнейшее значение имеет та его мысль, что существование науки, естествознания внутренне связано с возможностью синтетического и всеобщего знания, с возможностью особой формы теоретической деятельности. Сама постановка вопроса об отличии эмпирического знания от теоретического, всеобщего и необходимого знания имеет громадное значение в истории логики.

Однако диалектика здесь не в самой постановке вопроса, а в том принципиальном решении, к которому пришел философ. Прежде всего Кант высказал убеждение, что синтетическое априорное знание невозможно на основе правил общей логики. Общая, традиционная логика вовсе не ставит вопрос о формировании научно-теоретического знания. Такое знание невозможно обосновать и руководствуясь теорией познания рационалистов и эмпириков. Рационализм в состоянии обосновать лишь возможность аналитического знания, а эмпиризм не способен придать своим суждениям всеобщий и необходимый характер. Кант доказал ущербность как рационализма, так и эмпиризма. Они одинаково односторонни, поскольку каждое направление подчеркивает лишь одну сторону и отбрасывает другую.

Великой заслугой Канта является и то, что в «Критике чистого разума» он первым из философов объединил противоположности в единстве. Если вся старая философия и логика при рассмотрении предметов и явлений выбрасывала добрую половину звеньев из процесса мышления, то Кант пытался восстановить целостное мышление. Он глубоко осознал, что для доказательства возможности синтетического априорного знания необходимо единство противоположностей, т. е. единство всеобщего с единичным, необходимого со случайным, формы с содержанием, единого с многим. Правда, эту мысль Кант так ясно никогда не сформулировал, но он это делал при обосновании синтетического априорного знания. Таким образом, Кант решительно отказался от старого типа мышления, старой логики и доказал необходимость новой логики для обоснования синтетического знания. Если для всей докантовской логики принципом знания было абстрактное тождество и абстрактное различие, то Кант в

качестве основного принципа выдвинул единство того и другого. Поэтому и Гегель отдавал должное кантовской логике в сравнении с обычной рассудочной логикой. Видимо, именно по этой причине Гейне сравнивал кантовскую философию с французской революцией.

Подлинный смысл кантовской философии извращен современными буржуазными философами-кантианцами. В кантовском диалектическом обосновании синтетического априорного знания они видят только проявления идеи гносеологического дуализма философа. В таком понимании и трактовке нет ничего удивительного, так как кантианцы ничего не понимают в диалектике. Вызывает сожаление то, что такое неверное представление о философии Канта получило весьма широкое распространение.

Кантовское обоснование синтетического априорного знания было бы невозможно без признания единства всеобщего и единичного. Нельзя согласиться с тем, будто идеи синтетического априорного знания порождены лишь гносеологическим дуализмом кенигсбергского мыслителя. Правда, форма кантовского обоснования напоминает дуализм, но основной его смысл не сводится к дуализму, а является попыткой осмыслить противоречие в формировании знания; это — признание связи всеобщего с единичным. В этом убеждает и то, что для обоснования беспринципного дуализма вовсе не нужно было создавать новую, трансцендентальную, логику. Кантовская дуалистическая форма — это неразвитая, стыдливая форма диалектики.

В трансцендентальном учении о началах отчетливо проявились основные принципы кантовской диалектики. Речь прежде всего идет о трансцендентальном синтезе. Если сенсуалисты преувеличивали роль чувственного знания, а рационалисты отрицали истинность знаний, выводимых из ощущений, то Кант в чувственности и рассудке видел две стороны единого, всеобщего синтетического знания. Первый из них есть способность получать представление (восприимчивость к впечатлению), а второй — способность познавать предмет («самодеятельность понятий»). Действительное знание дают совместно рассудок и чувственность. Так что «ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание». Чувственность является содержанием познания, а понятие — формой, устанавливающей связь явлений опыта. «Без чувственности,— писал Кант,—ни один предмет не был бы нам дан,

а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [1]. Категории объективны, когда они предметны, а созерцания объективны, когда подведены под категории. Сама такая постановка вопроса диалектична, она уже шаг вперед по сравнению с прежней философией.

Кант не ограничился констатированием единства чувственного и рассудочного, а подверг кропотливому анализу каждую сторону этого единого процесса теоретического познания.

Кант далее исследовал вопрос, как предметы и явления подводятся под категории рассудка. Подводить предметы под категории значит выводить суждение, а соответствующая этой деятельности способность называется способностью суждения. Общая же логика, отвлекающаяся от всякого содержания, по мнению Канта, не может дать обоснования способности суждения.

Другое дело трансцендентальная логика, которая не отвлекается от содержания понятий, а учит правильному применению чистых понятий рассудка. Она показывает, подчиняется ли предмет данным правилам рассудка или нет, а в качестве критики предохраняет нас от ошибок способности суждения в применении чистых рассудочных понятий.

Каковы же условия подведения предметов под чистые понятия рассудка? По мнению Канта, при всяком подведении предмета под понятие представление первого должно быть однородным с последним, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете. Например, нетрудно построить суждение «тарелка кругла», так как в данном случае и предикат и субъект одинаково чувственны, т. е. эмпирическое понятие тарелки однородно с чистым геометрическим понятием круглости, поскольку круглость, мыслимая в понятии тарелки, в чистом геометрическом понятии созерцается. И совсем иначе обстоит дело, если взять суждение «солнце есть причина тепла». Здесь к рассудочному понятию присоединяется чувственное. Рассудочные понятия не однородны эмпирическим наглядным представлениям, они происходят из совершенно различных источников. Априорные категории никогда не могут быть необходимо найдены ни в одном наглядном представлении.

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 155.

Отсюда с необходимостью возникает вопрос: как возможно применение чистых категорий к явлениям? Ответ дает трансцендентальное учение о способности суждения, которое показывает, как чистые понятия рассудка применяются к явлениям вообще. Чистые рассудочные понятия касаются лишь формы мышления, в качестве априорных понятий они не применимы к явлениям. Для применения категорий рассудка к явлениям нужно нечто третье, однородное как явлениям, так и понятиям. Это посредствующее представление должно быть чистым и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой — чувственным. Такую схему с введением третьего представления Кант называет трансцендентальной схемой, а ее применение — схематизмом чистых понятий рассудка.

Кантовская идея схемы является также весьма интересной и плодотворной с позиций диалектики. В этой идее в первоначальной форме отражено значение особенного, в котором связывается всеобщее с единичным. В основе схемы лежит форма времени. По Канту, время, как формальное априорное по происхождению условие, свойственно всякому явлению и однородно всякому понятию рассудка, как и всякой форме наглядного представления. Вот почему Кант рассматривал время как необходимый компонент схемы понятия.

Схему понятия Кант отличал от образа, так как схема подразумевает не единичное наглядное представление, а только единство в определении чувственности. Она указывает лишь на всеобщий способ создания соответствующего понятию образа. И, стало быть, в основании чистых понятий лежат не образы предметов, а их схемы.

Только созерцаемые объекты имеют образы, но ими не могут обладать чистые понятия. В качестве примера Кант взял треугольник. В самом деле, никакой образ не совпадает с его понятием, так как образ не может достигнуть всеобщности понятия, распространяющегося на все треугольники. Поэтому, говоря о треугольнике вообще, мы имеем дело со схемой как правилом определения нашего наглядного представления сообразно известному общему понятию. Схема не может расписать красками чувственные явления, она только в общих чертах набрасывает контуры понятий. Схематизм нашего рассудка по отношению к явлениям и их чистой форме есть, по Канту, «скрытое в глубине человеческой души искусство, насто-

ящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть».

Всякое явление имеет известную продолжительность во времени. Эта продолжительность явлений и составляет, по Канту, временной ряд. Представление временного ряда проходит через последовательное сложение одинаковых частей времени, из которых каждая есть единица и сложение которых дает число. Всякое явление, протекая, заполняет время, образует содержание времени. Но явления заполняют время не одинаковым образом: одни остаются, в то время как другие уходят, они следуют друг за другом или существуют в одно и то же время. Подобное временное отношение Кант называл порядком времени. Наконец, время вмещает «в себе бытие» явления известным образом: явление или было некогда, или наблюдается в определенный момент, или во всякое время. Такое определение времени назовем *совокупностью времени.* Этим исчерпываются все возможные определения времени: оно — временной ряд, содержание времени, порядок времени, совокупность времени. Всякое явление имеет известную временную величину, образует известное содержание времени, стоит по отношению к другим в известном временном отношении.

Если мы сравним теперь эти определения времени с чистыми понятиями, то оказывается, что число соответствует количеству, содержание — качеству, порядок времени — относительности, а совокупность времени — модальности. Число есть схема количества, содержание времени: как заполненное время — схема реальности, как пустое время — схема отрицания. Порядок во времени имеет троякое отношение: одно явление пребывает, в то время как другие исчезают (одно остается, другие сменяются); пребывание при смене есть схема субстанции акциденций; последовательность явлений, если она происходит по правилу, есть схема причинности, а одновременное пребывание явлений есть схема общения, или взаимодействия. Бытие в любой момент есть схема возможности, бытие в определенный момент — схема действительности, бытие во всякое время (всегда) — схема необходимости.

Эти схемы делают явления и категории взаимно доступными друг другу. Рассудок связывает явления при помощи категорий, он производит суждения при посредстве схем чистой силой воображения. Теперь даны не

только правила, но и руководящая нить их применения. Явления, которые правильно повторяются в одно время, мы не будем связывать как причины и следствия; явления, проходящие во времени, не будем представлять себе под понятием субстанции, и на явления, которые существуют во всякое время, не будем смотреть как на явления, которые происходят только случайно.

Далее Кантом рассматривается вопрос, каким образом из категорий чистых понятий рассудка происходят законы рассудка. Основоположения чистого рассудка распадаются по родам категорий на четыре группы: аксиомы созерцания, антиципации восприятия, аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления. Так, схематизм чистого рассудка, трансцендентальная сила воображения в кантовской гносеологии является связующим звеном между чувственностью и рассудком, о которых до сих пор шла речь как о единственных способностях познания. Ее функция (называемая синтезом) состоит в том, чтобы связывать данное многообразное в пространстве и времени. Если подлежащее связыванию многообразное дано в опыте, то синтез будет эмпирическим, если же многообразное дано a priori, то он будет чистым.

Оценивая вышеприведенные положения кантовской философии с позиций марксистско-ленинской диалектики, мы должны признать, что стремление Канта привести в связь чувственное и рассудок является его великой заслугой. Правда, сам Кант не понимал диалектического смысла этих своих идей, что отмечал еще Гегель: «Благодаря этому чистая чувственность и чистый рассудок, которые Кант раньше представил нам как нечто абсолютно противоположное, теперь объединяются. В этом воззрении уже наличествует некий созерцающий рассудок или рассудочное созерцание; но Кант этого не понимает, он не сводит концов с концами, не понимает, что он здесь свел воедино эти две составные части познания и тем самым выразил их «в себе». И в самом деле, само познание есть единство и истина этих двух моментов, но у Канта и мыслящий рассудок и чувственность остаются некиим особенным, приводимым в связь лишь внешним, поверхностным образом, подобно тому как связывают, например, деревяшку и ногу веревкой»[1]. Действительно, правильно поставив вопрос о единстве чувственности и поня-

[1] *Гегель.* Соч., т. XI, стр. 430.

тий, Кант не смог до конца разрешить его, так как не провел последовательно принцип диалектики и не понял того, что чувственное является источником понятий и категорий. По мнению Канта, чувственное и категории чужды друг другу как исходящие из совершенно различных источников. Поэтому для применения категорий к чувственному, явлениям Кант прибег к форме времени, посредством которой искусственно, внешним образом соединил категории с явлениями. В действительности же категории применяются к явлениям не потому, что находится нечто среднее (форма времени), которое соединяет их с чувственностью, а потому, что сами категории абстрагированы из объективного материального мира и в силу этого применяются к последнему — так ставит вопрос диалектический материализм.

В последовательном проведении диалектики в теорию познания Канту мешал и его субъективизм. По мнению Канта, ни чувственность, ни понятия не отражают реального содержания объективного мира и его закономерностей. Поэтому в обоих случаях у Канта речь идет лишь о чем-то субъективном. Кантовская гносеология полна неразрешенных противоречий. В признании опыта источником познания, с одной стороны, и в утверждении, что опыт невозможен без категорий рассудка, с другой стороны, Кант противоречив, как и в признании существования вещей вне нас и в отрицании возможности познания этих вещей.

В самом понимании ощущений как одного из источников познания философии Канта присуще противоречие. Кант утверждал, что чувственность есть результат действия предмета на нас. Но чувства, ощущения не отражают реального содержания вещей, а дают лишь явления, не имеющие, по Канту, ничего общего с вещами «в себе». Между нашими чувственными знаниями и вещами самими по себе не существует принципиально никакого сходства. Формально возвышая ощущения, считая их содержанием познания, Кант не признавал их источниками познания внешнего мира.

Кантовская точка зрения была подвергнута убедительной критике еще И. М. Сеченовым. В своей работе «Впечатление и действительность» он спрашивал: «Имеют ли какое-нибудь сходство, и какое именно, предметы, явления внешнего мира сами по себе с теми впечатлениями, которые получаются от них человеческим сознанием?»

И, в противоположность Канту, ответил на этот вопрос положительно, так как «внешние световые картины рисуются на воспринимающей поверхности глаза (сетчатка) с верностью почти фотографической; притом сетчатка устроена так, что каждая отдельная точка ее, подвергающаяся действию светового луча, воспринимает его единично. Фотографическое сходство между внешними картинами и их образами внутри глаза достигается, как известно, тем, что свет преломляется в глазу совершенно так же, как и в чечевицах оптических инструментов, а точечное восприятие световых образов тем, что от каждой точки сетчатки идет к нервным центрам отдельный нервный путь»[1]. Как видим, И. М. Сеченов на основе научных фактов доказал, что сходство неизвестного предмета с его образом на сетчатке не подлежит никакому сомнению. По мнению И. М. Сеченова, наши органы чувств являются орудием ориентировки в пространстве и во времени, и такую роль они могут выполнить только в том случае, если правильно воспринимают действительность.

Канту не удалось раскрыть подлинную диалектику чувственности и рассудка. Его анализ этой проблемы страдает серьезными недостатками. Однако все это не может полностью обесценить значение его попытки обосновать синтетическое априорное знание. Кант четко отличал синтетические суждения a priori, поскольку они имеют объективное значение, от суждений восприятия, имеющих только субъективное, индивидуальное значение. Необходимо заметить, что кантовское понимание объективного и субъективного ничего общего не имеет с истинно научным пониманием этого вопроса, так как объективность синтетических априорных суждений понимается Кантом не в том смысле, что их содержание отражает сущность реальных вещей, существующих вне нас и независимо от нас. Суждения, поскольку они наши, для Канта всегда субъективны, независимо от того, идет ли речь о суждениях восприятия или о суждениях опыта; а значит все они отделены от вещей самих по себе непроходимой гранью. Кант не понимал, что формы мысли, суждения объективны не потому, что имеют для всякого сознания обязательное значение, а потому, что их содержание является отражением связей объективного мира.

---

[1] *И. М. Сеченов.* Избранные произведения. М., 1953, стр. 187, 270.

Однако, несмотря на недостатки, идеалистические пороки кантовской трактовки проблемы, несомненно то, что в исследовании природы познания, в обосновании научно-теоретического знания Кант сделал шаг вперед по сравнению с прежней философией. Он существенно продвинул и логику, поставив вопрос о синтетичности знания, о формировании знания. Тот вклад, какой он сделал в разработку логических категорий, и то, что он придавал им огромное значение в формировании научно-теоретического знания, позволяет с уверенностью заявить, что Кант внес нечто новое в понимание самой логики.

В традиционной формальной логике специально не исследуются всеобщие логические формы — категории. В новое время Кант первым восстановил традицию аристотелевской метафизики. В ходе обоснования синтетического априорного знания он обратился к категориям как всеобщим формам и законам научно-теоретического знания. Трансцендентальная логика Канта не является логикой в традиционном ее понимании (о чистых формах, языке науки), а выступает как содержательная логика, как логика о всеобщих условиях научно-теоретического познания. Благодаря этому движение логической мысли от Канта — Гегеля к Марксу — Ленину является единственно правильной, продуктивной формой развития логической мысли. Неокантианцы же действительно уводят логику в сторону от истинного пути развития, раздувая недостатки кантовской философии, априоризм и агностицизм Канта.

Кантовская философия строго отличает трансцендентальную логику от логики общей. Последняя, по Канту, не исследует содержание познания, так как для нее все равно — эмпирического оно или априорного происхождения. Поэтому она абсолютно безразлична к спорам направлений в науке и философии. «Границы... логики совершенно точно определяются тем,— писал Кант,— что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления»[1]. Из-за своей формальности общая логика имеет узкий сектор применения, не может служить инструментом научно-теоретического знания. Кант полностью соглашался с теми критиками формальной логики,

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 83.

которые считали ее пригодной лишь для проверки правильности так называемых аналитических суждений. В «Критике чистого разума» он не только констатировал ограниченность традиционной логики, которую философ квалифицировал как законченную (т. е. исчерпавшую все возможности развития), а стремился разработать такую логику, которая не отвлекалась бы от содержания познания и учитывала происхождение, объективное значение логических форм. С этой целью он разработал трансцендентальную логику, имеющую в виду теоретическое применение разума и излагающую такие правила, соблюдение которых является необходимым условием возможности синтетического всеобщего знания. Здесь речь идет не о формально-логических законах тождества и противоречия, а глубоко исследуется значение логических категорий в теоретическом познании.

Согласно Канту, теоретическое знание приобретает свою всеобщность и необходимость лишь благодаря логическим категориям. Подобно тому, как статуя становится статуей благодаря художественным формам, идее, так и знание становится всеобщим и необходимым благодаря логическим категориям. В силу всего этого трансцендентальная логика Канта, являющаяся как бы черновым наброском будущей гегелевской диалектической логики, серьезно отличается от общей логики, отличается так же, как научно-теоретическое применение разума в акте мышления отличается от формального, эмпирического описания наличных форм представлений.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КАТЕГОРИЙ

В кантовской философии сама трансцендентальная логика делится на две части — на аналитику и диалектику. Под аналитикой понятий Кант разумел отнюдь не обычный «в философских исследованиях прием разлагать встречающиеся понятия по содержанию и делать их отчетливыми, а еще мало применявшееся до сих пор *расчленение самой способности рассудка* с целью изучить возможность априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке, как месте их происхождения, и анализируя чистое применение [рассудка] вообще»[1]. Трем

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 165.

разделам «Критики чистого разума» соответствуют три части «Пролегомен», а именно: как возможны математика, естествознание и метафизика?

В формировании научно-теоретического знания (синтетического суждения a priori), как было изложено, громадное значение имеют многочисленные категории, которые довольно глубоко исследованы Кантом во второй части «Критики чистого разума». Кантовский анализ логических категорий, универсальных форм мышления занимает видное место в истории философии. Если до Канта категории в основном рассматривались в плане онтологии, как общие связи мира, то в кантовской философии оттенен новый аспект — категории рассмотрены как принципы, всеобщие условия формирования научно-теоретического знания.

Важно и то, что в кантовской философии впервые в крупном плане категории исследованы как предмет логики, трансцендентальной логики. Поэтому мы никак не можем согласиться с теми авторами, которые пытаются доказать, что Кант в анализе категорий сделал шаг назад по сравнению с Аристотелем. Подобные утверждения ничего общего не имеют с истиной и не соответствуют действительности. Они говорят лишь о том, что их авторы, анализируя кантовское учение о категориях, концентрируют свое внимание только на одном аспекте его учения — на кантовском идеализме и агностицизме. И к сожалению, при этом забывают продуктивные идеи Канта относительно универсальных форм мышления. Действительно, Канту принадлежит важное место в истории философии и логики именно благодаря тем диалектическим идеям, которые разработаны в его философии и в том числе в учении о категориях. Чтобы всесторонне понять это учение, надо его исследовать во всем объеме, учитывая все достижения и продуктивные идеи философа.

До Канта более или менее полный анализ категорий мы находим в философии Платона и Аристотеля. Платон, как известно, дал анализ пяти категорий. На более высокий уровень в рассмотрении категорий поднялся Аристотель. В «Метафизике», «Категориях» он реализовал глубокое рассмотрение категорий, которые квалифицировал как роды бытия. Стагирит обращал внимание и на гносеологическое значение категорий. После Аристотеля до Канта никто из философов столь глубоко не исследовал логические категории.

Новизна кантовского подхода состояла в том, что он рассматривал категории как всеобщее и необходимое условие формирования научно-теоретического знания. Если факты, чувственные многообразия, опыт он брал в качестве материи познания, то категории — как организующую сущность научно-теоретического знания (синтетических суждений a priori). И это не все. Кант более чем кто-либо до него оттенил то обстоятельство, что категории суть формы мышления. Такое понимание имело колоссальное значение в то время, когда традиционная логика под формами мышления понимала лишь суждения, умозаключения и понятия. Эти мысли Канта не утратили своего значения и ныне: ведь формальная логика и позитивизм и сейчас не хотят принципиально признать категории универсальными формами мышления.

Правда, кантовский анализ категорий нераздельно связан с его идеализмом, агностицизмом и априоризмом, что всесторонне подвергнуто критике в марксистской философии. Однако мы не должны забывать то обстоятельство, что Кант является великим родоначальником немецкой классической философии не потому, что был идеалистом и агностиком, а благодаря тем его плодотворным диалектическим идеям, которые были подхвачены и углублены в дальнейшем развитии философии.

Кантовское учение о категориях, несомненно, имеет ряд теоретических достоинств. Это понимал и сам Кант, ибо, сопоставляя свое учение о категориях с аристотелевским их пониманием, он прямо подчеркивал превосходство своего рассмотрения. По мнению Канта, Аристотель только описал категории, определил их природу, но не следовал при этом правилам дедукции, он даже четко не знал, сколько категорий вообще существует, ибо сначала описал десять категорий, названных им предикаментами, а затем еще пять, которые назвал постпредикаментами.

По мнению Канта, главный недостаток аристотелева учения о категориях заключается в отсутствии системности, единого принципа, вследствие чего Аристотель включил в число категорий некоторые модусы чистой чувственности, к числу первоначальных категорий отнес те, что являются производными, а некоторые действительно первоначальные понятия вовсе не указал.

Кант гордился своей системой категорий, в которой он пытался провести единый принцип, а не произвольно описать первые попавшиеся категории. И приходится в

какой-то мере согласиться с кенигсбергским философом — его дедукция категорий действительно крупное завоевание философской мысли. Это обстоятельство отмечал и Гегель, хотя он же указывал на содержащиеся в кантовском понимании промахи.

И марксизм не отрицает того, что категории связаны друг с другом и при их классификации надо руководствоваться единым принципом. В основе связи категорий лежат реальные связи вещей и явлений. В мире нет ничего изолированного. Выражением же всеобщей связи являются законы диалектики, а категории суть моменты универсальной связи. Ленинская характеристика категории причинности как момента всеобщей, универсальной связи справедлива по отношению ко всем категориям философии, которые в своем единстве постоянно приближаются к охвату цельной картины мира. Касаясь вопроса о классификации категорий, В. И. Ленин писал: «Категории надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) (не «рассказывая», не «уверяя», а *доказывая*)... исходя из простейших основных (бытие, ничто, становление (das Werden) (не беря иных) — здесь, в них, «все развитие в этом зародыше» [1].

Основной порок кантовской философии в том и состоит, что она не выводит понятия из жизни, из реальной основы, а объявляет их чистыми и априорными. Несмотря на то, что при выведении категорий Кант ссылался на функции суждений рассудка, из которых будто бы категории вытекают (т. е., по Канту, должно быть столько же родов чистых понятий, сколько есть родов в логических суждениях), в действительности он не вывел категории при помощи дедукции, а взял из предшествовавшей формальной логики. Последнее было замечено еще Гегелем [2].

Прежде всего ценна в кантовском анализе сама постановка проблемы. Кант ясно понимал, что для дедуцирования категорий не годится путь простого их описания, что необходимо с самого начала выбрать предметную область рассмотрения. Если разум есть источник категорий, то он существует, проявляется в суждениях. Категории же суть общие условия всякого суждения. Из этого вытекает, что общее количество, класс суждений одновре-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 86

[2] См.: *Гегель.* Соч., т. XI, стр. 427.

менно указывают на общее количество и классы категорий.

Докантовская логика, как известно, знала четыре класса суждений — по количеству, по качеству, по отношению и по модальности. В каждом классе имелись три вида суждения. Поскольку категории, по характеристике Канта, являются общим условием суждений, постольку они также должны состоять из четырех классов, каждый из которых включает три вида категорий. Следовательно, полагал Кант, общее количество категорий совпадает с общим количеством форм суждений, т. е. их двенадцать.

Особенность кантовского подхода состоит в том, что, в отличие от Аристотеля, он выдвинул строго определенный критерий, согласно которому число категорий равно двенадцати — не больше и не меньше. Это само по себе уже придает кантовской дедукции характер научности и обоснованности, хотя еще Гегель подверг ее принципиальной критике за формализм и за то, что Кант не дал подлинной дедукции, ибо в качестве исходного пункта отправлялся от наличных форм суждений, существовавших в традиционной логике.

Однако сам факт поиска предметной области для обоснования категорий, несомненно, заслуживает внимания и должен быть нами положительно оценен. Немецкая классическая философия, зачинателем которой был Кант, подхватила эту сторону его философии. В частности Гегель, который для систематизации (дедукции) категорий своей логики сначала четко выявил первоначальное целое (мысль), и, взяв в качестве предмета это целое, затем сформулировал следующий вопрос научного исследования: что есть наиболее абстрактная, всеобщая определенность именно этого целого? Поскольку мысль есть исходная предметная область, то исходной следует считать наиболее абстрактную мысль, т. е. бытие, которое по своему содержанию равно «ничто». Из единства же этих исходных категорий Гегель вывел понятие «становление», являющееся первым конкретным понятием логической системы.

Выбор предметной области имеет громадное значение в научно-теоретическом познании. Дальнейшее развитие философии, особенно марксистской, ясно показало важность выбора предметной области, существенно преодолело ограниченности и пороки кантовской постановки

проблемы и в то же время всесторонне развило те зародышевые позитивные идеи, которые содержались в ней.

Подлинно научный выбор предметной области (первоначального целого) всесторонне реализован в «Капитале» Маркса и в работе В. И. Ленина «Империализм как высшая стадия капитализма». Для выбора всеобщих условий (товара) капитализма Маркс прежде всего реализовал требования диалектико-логического метода познания. В «Капитале» Маркс прямо начинает с констатации положения, что капиталистическое общество — это огромное скопление товаров, где отдельный товар является «клеточкой» всего буржуазного общества.

Канту же принадлежит та несомненная заслуга, что он первым в новой философии отмечал значение единого принципа в обосновании дедукции логических категорий. В «Критике чистого разума» он неоднократно подчеркивал, что двенадцать рассудочных категорий вовсе не исчерпывают всю систему их, а являются только основными понятиями рассудка. В своем главном труде философ ограничился дедукцией этих категорий, что считал важнейшим делом. Разработку же целостной системы категорий он полагал не трудной задачей, поскольку для ее решения достаточно добавить к основным категориям производные от них. Например, к основной категории причинности следует добавить производные понятия (предикабилии) силы, действия, страдания; к категории общения — предикабилии присутствия, противодействия; к категории модальности можно добавить предикабилии возникновения, исчезновения, изменения и т. д. Таким образом, шаг за шагом не трудно, полагал Кант, охватить всю область, всю систему рассудка.

При классификации категорий Кант ввел принцип троичности, что также было шагом вперед по сравнению с Аристотелем, который только перечислил категории. Эту сторону кантовской дедукции высоко оценивал Гегель. В «Феноменологии духа» он писал: «После того как кантовская, лишь инстинктивно найденная, еще мертвая, еще не постигнутая в понятии *тройственность*... была возведена в свое абсолютное значение... в то время была установлена подлинная форма в своем подлинном содержании и выступило понятие науки» [1].

---

[1] *Гегель.* Соч., т. IV, стр. 26.

Оценив достоинства, Гегель совершенно точно определил и недостатки кантовского способа понимания тройственности. Поскольку Кант не смог ввести принцип развития в логику, принцип троичности у него не является всеобщим законом внутренней взаимосвязи всех логических категорий, а выступает как локальное и узкое правило в той или иной группе. Безусловно, заслуга Канта уже в том, что он первым попытался применить принцип троичности в логике, хотя и не дошел до содержательного, всеобщего понимания этого принципа. А между тем этот принцип является фундаментальным и всеобщим законом диалектики, как логики научного познания.

Достоинство кантовской таблицы категорий не исчерпывается только изложенным. В ней, несомненно, имелся ряд плодотворных идей, которые в их дальнейшем развитии заняли важное место в составе диалектики, понимаемой как логика и теория познания. Речь прежде всего идет о следующем. Каждый класс категорий в таблице Канта содержит одинаковое количество категорий — именно три. Третья категория в его таблице возникает всегда из соединения первой и второй категорий того же класса. Например, целокупность (тотальность) в кантовской трактовке есть множество, рассматриваемое как единство; ограничение — это реальность, связанная с отрицанием; общение — причинность субстанций, определяющих друг друга; необходимость выступает как существование, данное уже самой своей возможностью.

Обсуждая взаимоотношение первых двух категорий с третьей, Кант предупреждал, что эту последнюю надо понимать не как производное, а как синтез, как качественно новое образование и т. п. «Не следует, однако, думать,— писал он,— будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй категории, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории»[1].

Нетрудно догадаться, что здесь философом высказаны плодотворные диалектические мысли. Еще Гегель высоко оценивал идею троичности в кантовской таблице категорий, так как видел в ней зачатки, первоначальные мысли закона отрицания отрицания. Правда, от взора

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 178.

Гегеля не ускользнул глобальный кантовский формализм, который присутствует и в данном случае.

При внимательном анализе способа рассуждения Канта в его таблицах категорий обнаруживаются также первичные идеи единства противоположностей. Действительно, первые две категории взаимно отрицают друг друга, а третья является их синтезом, качественно новым понятием. Например, единство и множественность отрицают друг друга. Целостность же, как новая категория, выступает синтезом, единством множественности. Искусственность кантовского анализа является следствием того, что его таблица категорий не опирается на плодотворный принцип развития. Поэтому, хотя в кантовской постановке проблемы и содержатся первоначальные идеи диалектики, ее контуры, но нет ее истинной души, т. е. принципа развития. Принципиальное превосходство гегелевской диалектики состояло в том, что она всесторонне опиралась на принцип развития, и потому все искусственные кантовские схемы (таблицы) диалектики у Гегеля существенно преобразовываются, получают как бы реальную жизнь, органическое бытие.

Если беспристрастно сравнивать кантовское определение категорий с аристотелевским или вообще докантовскими, то легко обнаружить новые элементы, новизну трактовки. Так, во всей докантовской философии категории «единство» и «множественность» не поддавались синтезу. Кант же, введя категорию «целостность», пытался рассмотреть их в единстве. Правда, ему не удалось осуществить подлинный, диалектический синтез этих категорий, который реализован лишь в философии диалектического материализма. Однако важен сам шаг, сделанный Кантом в этом направлении.

Существенное значение для нас имеет и то, что Кант рассматривал категории не как нечто абстрактно-общее, а как всеобщее, конкретное всеобщее, что дает возможность формировать чувственное многообразное в научно-теоретическое знание. Кант понимал, что эмпирическое общее ни в коей мере не может считаться научным знанием; оно субъективно и не обладает функцией общезначимости. Такое знание только тогда становится объективным, когда к нему прибавляются логические категории, являющиеся априорными формами рассудка. Кант в целом был прав, когда отличал категории от эмпирического общего представления, от абстрактно-общего, но

отсюда он сделал несостоятельные, априористические выводы. Ему казалось, что единственным способом доказательства всеобщности категорий является допущение их априорного происхождения.

По мнению Канта, понятиям, категориям принадлежит великая роль в познании.

Кант отличал суждения опыта и теоретическое знание, которые имеют объективное значение, поскольку обладают постоянным значением для нас, а также для всех других, от суждений восприятия, имеющего только субъективное, индивидуальное значение. Правда, как мы уже отмечали, кантовское понимание объективного и субъективного ничего общего не имеет с истинно научным пониманием этого вопроса. Но мы не можем не видеть того, что кантовское деление на суждения восприятия и опыта имеет положительное значение, особенно когда Кант рассматривает переход от первого ко второму. Здесь Кант ставит вопрос о соотношении эмпирического и теоретического знания, и в этом одна из сильных сторон его философии.

Переход от суждений восприятия к суждениям опыта возможен лишь посредством понятий рассудка, являющихся предикатом возможного суждения. Возьмем пример у самого Канта. По мнению Канта, суждение «когда солнце освещает камень, то он становится теплым» — это простое суждение восприятия, имеющее только субъективное значение. Если же мы хотим придать данному суждению характер всеобщности, объективности, то мы должны присоединить к нему чистые понятия рассудка. Пусть таким понятием будет понятие причинности. Оно необходимо связывает с понятием солнца понятие теплоты и превращает субъективное суждение восприятия в объективное суждение опыта, которое имеет всеобщее и необходимое значение. Отмечая это обстоятельство (и тут же впадая в агностицизм), Кант писал, что «суждения опыта заимствуют свою объективную значимость не от непосредственного познания предмета (которое невозможно), а только от условия общезначимости эмпирических суждений; общезначимость же их... зависит не от эмпирических и вообще не от чувственных условий, а всегда от чистого рассудочного понятия» [1].

Суждение опыта (синтетическое суждение a priori)

[1] *И. Кант.* Соч., т. 4, ч. 1, стр. 116—117.

возможно, по Канту, лишь посредством понятий рассудка. В образовании синтетического суждения основную роль играют категории рассудка. Отсюда явствует, что в системе кантовской гносеологии выдающееся место принадлежит категориям рассудка, так как они являются условиями возможности синтетического суждения a priori, обоснованию которого и посвящена «Критика чистого разума».

Правда, нельзя не заметить и такой недостаток: философ рассматривает понятия и категории лишь с точки зрения их ценности, усматриваемой в том, что они обусловливают возможность опытного суждения. Именно эта слабость кантовской философии особенно пришлась по душе неокантианцам, в частности Риккерту, который отрицал отражение понятиями объективного мира и признавал их только как познавательные ценности, как субъективные орудия познания. А между тем идея Канта о связи категорий с суждениями является гениальной, так как, хотя и в зачаточном виде, она выражает представление о связи и зависимости форм мышления друг от друга. Безусловно, способ доказательства и исходный пункт кантовской философии не выдерживают критики, потому что они идеалистичны: по мнению Канта, переход от индивидуального суждения восприятия к суждениям опыта совершается не на основе действительности, а посредством присоединения к чувственным фактам априорных понятий рассудка. По этой причине в кантовском учении о категориях содержится немало серьезных недостатков. Возьмем хотя бы кантовскую трактовку категорий как априорных продуктов рассудка. Она со всей убедительностью свидетельствует о том, что Кант не понимал подлинного источника происхождения категорий и потому изо всех сил старался доказать априорное, доопытное их происхождение, поскольку в этом видел основание всеобщности и необходимости категорий.

Вслед за Юмом Кант считал невозможным обоснование всеобщности категорий на эмпирическом обобщении. И хотя в учении о синтетическом априорном знании он стремился преодолеть рассудок, все же оказался в рамках рассудочного мышления, поскольку априоризм есть предельное усилие рассудочного способа теоретического обоснования.

В кантовском учении о категориях не преодолен и психологизм. Анализируя структуру теоретического зна-

ния, философ находил наряду с чувственными данными и категории, которые трактовал как априорные по той причине, что не понимал диалектики индивидуального и общественного опыта. Кант знал только индивидуальный опыт. Поэтому он не видел действительного источника происхождения категорий. Правда, в отличие от Юма, Кант не сводил категории к субъективной привычке, осознавал то, что они имеют объективно всеобщее значение, но не был способен вывести их из опыта, понимаемого узко, эмпирически, и потому ратовал за априорность их происхождения.

Критическое преодоление кантовского априоризма было осуществлено уже Гегелем на основе объективного идеализма. Гегель искал источник происхождения категорий не в сознании индивида, а в саморазвитии духа, в деятельности абсолютного сознания, безусловного субъекта, изначально существующего объективно и независимо не только от индивида и его сознания, но и до природы и до человеческого общества. Логические категории, по Гегелю,— это ступени, узловые пункты в деятельности абсолютного мышления. Гегель считал неправильным говорить, что суждение получается благодаря тому, что субъекту приписывается предикат, поскольку субъект существует самостоятельно, вне нас, а предикат находится в нашей голове. Такому представлению противоречит, мол, и связка «есть» в суждениях. «Когда мы говорим «эта роза есть красная» или «эта картина прекрасна», *мы* этим утверждаем, что не *мы* извне заставили розу быть красной или картину прекрасной, а это составляет собственные определения этих предметов» [1]. Как видим, Гегель правильно подметил слабость кантовской гносеологии, хотя сам и обосновывал свою критику с позиций идеализма, считая, что вещи существуют благодаря понятиям.

Марксизм же исходит из того, что не мы произвольно приписываем вещам, субъекту предикат, а сами наши суждения являются отражением объективных процессов, реальных связей и отношений. Когда мы высказываем суждение «солнце согревает камень», мы не приписываем категорию причинности фактам, как полагал Кант, а лишь отражаем в нашем суждении реальные связи вещей. Категории философии не чистые продукты рассуд-

[1] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. М., 1930, стр. 274.

ка, а отображения закономерностей объективного материального мира и вместе с тем ступени, узловые пункты в познании.

Категории исторически образовались в результате опыта. Возникнув из практики, вбирая в себя многочисленные суждения, заключения, они приобретают аксиоматический характер, благодаря чему выступают в качестве основы суждения. Научное понимание категорий тем отличается от учения критической философии, что если, по Канту, категории, являясь априорной формой рассудка, приписываются фактам извне, прибавляются рассудком к суждениям, чтобы придать им всеобщее значение, то, согласно марксизму, категории суть отображение закономерностей объективного мира и в основе наших повседневных суждений лежат постольку, поскольку являются сокращенными отображениями внутренней связи действительности. Категории никогда не лежали бы в основе суждений, если бы не выражали суть объективной связи. Совпадение поступательного развития категорий и суждений (например, сущность — категорическое суждение, причинность—причинное (условное) суждение, необходимость — аподиктическое суждение и т. д.) объясняется тем, что и категории и суждения имеют единую основу, те и другие отображают действительность: в действительности развитие идет от низшего к высшему, так же и в познании мы видим последовательное развитие и суждений и категорий.

Отдавая Канту должное за то, что он первым рассмотрел проблему связи категорий и суждений (в «Критике чистого разума»), мы должны признать совершенно ненаучной кантовскую трактовку понятий только как удобный инструментарий процесса познания. Марксизм по этому вопросу занимает диаметрально противоположную позицию. Анализируя сущность форм мышления, В. И. Ленин писал: «О формах мысли... нельзя сказать, что они нам служат, ибо они проходят «через все наши представления», они суть «общее как таковое» [1]. Понятия имеют действительное познавательное значение, ибо в них выражаются внутренние связи, сущности вещей и явлений. Отмечая это обстоятельство, В. И. Ленин писал: «Категории мышления не пособие человека, а выражение закономерности и природы человека» [2].

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 83.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 83.

Кант, как известно, начисто отрицал объективный характер законов природы и общества. Согласно Канту, законы диктуются природе нашим рассудком. Он так и писал: *«Рассудок не черпает свои законы* (a priori) *из природы, а предписывает их ей»* [1].

В связи с этим необходимо отметить, что когда говорят о субъективном идеализме Канта, то имеют в виду обычно только что процитированное рассуждение. Однако упускают при этом из виду то, как понимал Кант самоё природу. А между тем философ считал природу фактом познания. Правда, он рассматривал ее в субъективной плоскости, как «совокупность возможного опыта», а категории рассудка — как условия «возможного опыта». Но и категории и законы рассудка он также считал условиями природы, хотя, по его мнению, не природа обусловливает возможность категорий и законов рассудка, а, наоборот, категории и законы рассудка определяют возможность опыта и природы.

Видя сходство своей позиции с точкой зрения Беркли, Кант со всей силой ухватился за непознаваемые «вещи в себе» и объявил их независимыми от категорий рассудка. «В самом деле,— писал Кант,— законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку он обладает рассудком, точно так же как явления существуют не сами по себе, а только в отношении к тому же существу, поскольку оно имеет чувства. Закономерность вещей самих по себе необходимо была бы им присуща также и вне познающего их рассудка. Но явления суть лишь представления о вещах, относительно которых остается неизвестным, какими они могут быть сами по себе. Просто как представления они не подчиняются никакому закону связи как закону, предписывающему связующую способность» [2].

По этому вопросу точка зрения Канта была подвергнута справедливой критике Гегелем, который писал, что если нам известны свойства вещи, то мы знаем самоё вещь. Кантовская непознаваемая вещь в себе, говорил Гегель, есть пустая и бессодержательная абстракция. Точка зрения марксизма на этот вопрос сформулирована Энгельсом, писавшим, что практика показывает могущество человеческого знания, на основе человеческой прак-

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 4, ч. 1, стр. 140.
[2] Там же, т. 3, стр. 213.

тики непрерывно, на наших глазах осуществляется превращение «вещей в себе» в «вещи для нас», между ними нет непроходимой грани, и разница сводится к тому, что уже познано и что пока не познано.

Кант рассматривал вопрос о происхождени категорий и их познавательной роли в единстве. Это, безусловно, следует считать положительным явлением. Разбирая в предисловии к «Пролегоменам» мнение Юма о понятии, Кант писал: «Ведь речь шла лишь о происхождении этого понятия, а не о необходимости его применения; если бы было объяснено его происхождение, то уже сами собой стали бы ясными условия его применения и сфера его приложимости» [1].

Марксизм тоже рассматривает вопрос о гносеологической роли понятий в связи с вопросом о происхождении понятий, но разрешает его с прямо противоположных кантовским позиций. Марксизм считает, что познавательная ценность понятий связана с их объективным характером. Понятия абстрагированы из действительности и отображают сущность явлений. Выдуманные и не связанные с объективным ходом вещей абстракции не имеют никакого познавательного значения.

Кант же, как мы видели, подходил к категориям с совершенно противоположной стороны. Правда, он отрицал врожденность идей, и в этом он согласен с Локком, называвшим сторонников теории врожденных идей ленивыми философами. В то же время Кант не соглашался с точкой зрения того же Локка об опытном происхождении нашего знания на том основании, что опыт-де дает только единичное и субъективное представление. По мнению Канта, настоящее познавательное значение, всеобщность и необходимость понятий неразрывно связаны с их априорным происхождением. Отсюда, естественно, что категории рассудка ни в коем случае не являются эмпирическими продуктами. Относительно категории причинности, например, Кант заявил, что необходимо признать априорность ее происхождения, в противном же случае она достойна того, чтобы ее выбросили. Он писал: «Это понятие непременно требует, чтобы нечто *(A)* было таким, чтобы из него *необходимо и по безусловно всеобщему правилу* следовало нечто другое *(B)*. Явления дают, конечно, много случаев для установления правила, согласс-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 4, ч. I, стр. 73.

но которому нечто обыкновенно происходит, однако они никогда не доказывают, что следствие вытекает *с необходимостью;* поэтому синтез причины и действия обладает таким достоинством, которого никак нельзя выразить эмпирически: оно состоит в том, что действие не просто присоединяется к причине, а полагается причиной и следует из нее. Строгая всеобщность правил также не может быть свойством эмпирических правил, которые приобретают с помощью индукции только сравнительную всеобщность, т. е. широкую применимость. Применение же чистых рассудочных понятий совершенно изменилось бы, если бы они рассматривались только как эмпирические порождения»[1]. Из сказанного следует, по Канту, что категории были бы лишены познавательного значения, если бы они имели эмпирическое происхождение. По этому вопросу позиция Канта прямо противоположна марксистской.

Важным моментом кантовской философии является также идея системности категорий, благодаря которой Кант считал возможным выразить всю полноту знаний какой-либо науки, подчеркнув при этом, что под полнотой он понимает внутреннее единство знания. Эта полнота «возможна,— писал он,— только посредством *идеи* априорного рассудочного знания *как целого* и благодаря определяемому отсюда разделению понятий, составляющих эту идею целого, стало быть, она возможна только благодаря тому, что она *связывается в одну систему*»[2].

Вопрос о системности, целостности знания наиболее детально разработан Кантом в связи с анализом архитектоники чистого разума. Поскольку знание приобретает форму научности, постольку и архитектоника в понимании философа выступает как учение о научной стороне наших знаний. Кант пытался по-своему проанализировать содержание понятия системы. Наиболее содержательно он раскрыл три аспекта этого понятия. Во-первых, система как единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. В данном случае философом схвачена первоначальная идея целостности, конкретности, тотальности и т. п. Первоначальной эту идею мы называем потому, что Кант еще не связывал ее с принципом развития, его трактовка системы как целостности абстрактна,

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 186.
[2] Там же, стр. 164.

искусственна. Во-вторых, в понимании философа система действительно объединяется единой идеей, которая в себе содержит цель и форму целого. В-третьих, в понимании Канта, целое, система — это не простое нагромождение, а результат некоторого внутреннего расчленения.

В «Критике чистого разума» Кант так сформулировал свое понимание системности знания: «Под системой... я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им a priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга. Следовательно, научное понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого. Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идее которого они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что, приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сделать никакого случайного добавления или остановиться на неопределенной величине совершенства, не имеющей a priori определенных границ. Следовательно, целое расчленено... а не напроможденo...; оно может, правда, расти внутренне... но не внешне... в отличие от тела животного, рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится более сильным и более приспособленным к своим целям» [1].

При всей абстрактности, недостаточности эта кантовская характеристика системы, системности знания имела существенное значение в подготовке конкретного, диалектического понимания знания. Конечно, если сравнить кантовское понимание системы с диалектико-материалистической ее трактовкой, то бедность, формальность, схоластичность кантовского рассмотрения прямо бьет в глаза. Однако не следует забывать и того, что именно Кант сумел высказать по проблеме системности и ряд важных мыслей, оказавшихся весьма плодотворными. Его идея системности, внутренней связанности, целостности знания сразу же была воспринята и развита последующими представителями немецкой классической философии, в частности Фихте и Гегелем. Фихте рассматривал системность как важнейшую характеристику науки, научно-теоретического знания. Гегель тоже понимал системность как

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 680.

важнейшую характеристику, как форму бытия науки. «Истинной формой, в которой существует истина,— писал он,— может быть лишь научная система ее. Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*» [1].

В отличие от Канта и Фихте Гегель понимал систему, системность не абстрактно, а конкретно, так как он соединил ее с принципом развития. Таким образом, система, систематическое знание в понимании Гегеля не простое единство на основе некоторой идеи, а результат становления, восхождения от абстрактного к конкретному. Правда, будучи идеалистом, Гегель трактовал системность знания как результат саморазвития, самодвижения исходного понятия — идеи. Он не понимал, во-первых, что системность знания, метод восхождения от абстрактного к конкретному есть только форма, способ воспроизведения в мышлении объективной конкретности, системности действительности. «Однако это ни в коем случае не продукт понятия, размышляющего и саморазвивающегося вне созерцания и представления, а переработка созерцания и представлений в понятия» [2]. Во-вторых, он не понимал и действительной, чувственной деятельности как таковой, не понимал роли материальной, общественно-производственной практики, а знал лишь абстрактную, теоретическую деятельность абсолютной идеи. Поэтому подлинно научная постановка и разрешение вопроса о системе, системности знания стала возможна только в марксистской философии, в которой системность знания трактуется как отражение системности предметной деятельности, воссоздающей системность объективной материальной действительности.

Продуктивным у Канта является и то, что он не ограничил свою задачу обоснованием идеи целостного знания, а по-своему оттенил отношение идеи к формам проявления, т. е. отношение идеи к другим определенностям системы. Эти определенности Кант называл схемами, среди которых различал технические и архитектонические. Если в построении теоретического знания исходят из случайных, эмпирических целей, получается техническое единст-

---

[1] *Гегель.* Соч., т. IV, 1959, стр. 3.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 12, стр. 727.

во; а если в построении знания исходят прямо из идеи, из потребности и главной цели разума, получается архитектоническое единство. Собственно же наука имеет дело с архитектоническим единством.

Кант в «Критике чистого разума» проводил мысль о том, что никакая наука невозможна без объединяющей единой идеи. «Однако,— писал он,— при разработке науки схема и даже даваемая в начале дефиниция науки весьма редко соответствуют идее схемы, так как она заложена в разуме подобно зародышу, все части которого еще не развиты и едва ли доступны даже микроскопическому наблюдению. Поэтому науки, так как они сочиняются с точки зрения некоторого общего интереса, следует объяснять и определять не соответственно описанию, даваемому их основателем, а соответственно идее, которая ввиду естественного единства составленных им частей оказывается основанной в самом разуме. Действительно, нередко оказывается, что основатель [науки] и даже его позднейшие последователи блуждают вокруг идеи, которую они сами не уяснили себе, и потому не могут определить истинное содержание, расчленение (систематическое единство) и границы своей науки» [1].

Далее Кант исследовал пути и способы формирования систематического теоретического знания, памятуя, что наука для своего формирования нуждается в огромном количестве фактического материала, который сначала должен быть обобщен эмпирически, т. е. посредством технического единства. Только после такой предварительной работы разума становится возможным охватить природу целого, образовать систематическое, архитектоническое единство.

Философ, таким образом, глубоко понимал соотношение эмпирических фактов и теоретического, целостного знания, которое не постулируется с самого начала, а формируется в результате титанической работы мысли.

Прослеживая процесс формирования теоретического, целостного знания, Кант оттенил также реальное отношение исходного, «зародышевого» знания к систематическому, целостному знанию. По мнению философа, исходное знание, как по форме, так и по содержанию еще не совпадает с целостным знанием. В начале же системы кажутся простым скоплением «собранных вместе понятий

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 681.

сначала в изуродованной, но с течением времени в совершенно развитой форме, хотя все они имели свою схему как первоначальный зародыш в только лишь развертывающемся еще разуме, и потому не только каждая из них сама по себе расчленена соответственно идее, но и все они целесообразно объединены в системе человеческого знания как части единого целого и допускают архитектонику всего человеческого знания, которую не только возможно, но даже и нетрудно создать в наше время, когда собрано или может быть взято из развалин старых зданий так много материала» [1].

В этом кратком отрывке содержатся весьма интересные мысли. Дело в том, что Кант высказал в плане систематизации знания нечто такое, что выходит за пределы обычной, формальной дедукции, согласно которой в первой посылке, т. е. в самом начале, актуально должно быть дано содержание всего целого. В кантовской постановке проблемы об отношении первоначальной идеи ко всему целому в неразвитой, абстрактной и схематической форме выражены некоторые первоначальные элементы принципа восхождения от абстрактного к конкретному.

Действительно, Кант не дошел до понимания этого метода, который, по существу, впервые был разработан только Гегелем. Однако не подлежит никакому сомнению то, что Кант, проанализировав понятие системы, отношение зародыша и целого, высказал ряд идей, которые послужили отправными точками для Гегеля.

В гегелевской философии преодолены абстрактность, метафизичность кантовского понимания системы, взаимоотношений начала и результата. По Гегелю, понятия начала и результата не являются абстрактными противоположностями, так как движение, логическое развитие от абстрактного к конкретному есть целостный процесс, становление конкретного. Начало же выступает лишь как абстрактный момент этого конкретного. «Истинное есть целое,— писал Гегель.— Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие. Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть *результат,* что оно лишь в *конце* есть то, что есть оно поистине»[2]. В другом месте философ также подчеркивал: «Как здание не готово, когда заложен его фундамент, так достигнутое

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 681—682.
[2] *Гегель.* Соч., т. IV, 1959, стр. 10.

понятие целого не есть самое целое. Там, где мы желаем видеть дуб с его могучим стволом, с его разросшимися ветвями, с массой его листвы, мы выражаем неудовольствие, когда вместо него нам показывают желудь. Так и наука, венец некоторого мира духа, не завершается в своем начале. Начало нового духа есть продукт далеко простирающегося переворота многообразных форм образования, оно достигается чрезвычайно извилистым путем и ценой столь же многократного напряжения и усилия»[1].

Приведенные отрывки позволяют уловить сходство и различие между гегелевской и кантовской трактовками понятия системы. В целом очевидно превосходство гегелевского понимания сложной проблемы, хотя оно тоже не выдерживает научной критики. С позиции диалектико-материалистической философии системность, конкретность — это прежде всего объективная, предметная характеристика действительности. Поэтому реальность может быть воспроизведена в мышлении, в теории только в системной, конкретной форме как единство многочисленных определений. Метод же восхождения от абстрактного к конкретному трактуется Марксом лишь как способ, при помощи которого мысль осваивает и воспроизводит объективно конкретное духовно как конкретное.

Конкретное в мышлении как раз и есть та естественная форма, в которой реализуется истина. Каждое определение, входящее в систему, охватывает одну сторону; взятое изолированно, оно абстрактно, а в синтезе, системе они дают подлинное конкретное знание.

В процессе восхождения от абстрактного к конкретному люди не механически соединяют выделенные абстракции, а действительно синтезируют, сначала выявляя те абстракции, которые имеют всеобщее значение в данной системе, являясь началом, исходным пунктом именно данного конкретного. Вопрос о начальной, исходной абстракции необходим в любой теории, ибо проблема систематического познания не может быть разрешена до тех пор, пока мы не выявили начало развивающейся системы и не проследили способы его теоретического движения.

В «Капитале» Маркс в качестве элементарной «клеточки» анализирует товар, в котором содержится возмож-

[1] *Гегель.* Соч., т. IV, стр. 6.

ность всего конкретного целого. То, что Маркс рассматривает как всеобщее, как исходную определенность, совпадает с объективно-историческим процессом становления и формирования капиталистического производства. Если капиталистическое общество представить как социальную систему внутренне связанных отношений, как в-себе-и-для-себя-бытие, то товар есть элементарное в-себе-бытие капиталистического общества. Вот почему исследование буржуазного строя Маркс начинал с анализа товара. «Анализ вскрывает,— писал Ленин,— в этом простейшем явлении (в этой «клеточке» буржуазного общества), *все* противоречия (respective зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (*и* рост *и* движение) этих противоречий и этого общества, в Σ * его отдельных частей, от его начала до его конца» [1].

Выявление исходной абстракции имеет фундаментальное значение в построении научной теории. Однако, согласно Марксу, теоретическое познание не завершается выявлением исходной абстракции. Для конкретного познания действительности необходимо движение познания от абстрактного к конкретному. В процессе восхождения от абстрактного к конкретному происходит воспроизведение, логическое освоение целостного объекта. Диалектический принцип воспроизведения действительности вовсе не является искусственным приемом, а есть адекватный предмету метод. В отличие от формальных дедукции и индукции, в которых охватывается лишь одна сторона конкретного целого, диалектико-логический метод восхождения является наиболее развитым, целостным методом познания, он выступает как идеальная форма объективного развития, формообразования предмета.

Таким образом, современное, диалектико-материалистическое понимание системы, конкретного, метода восхождения от абстрактного к конкретному бесконечно превосходит гегелевскую идеалистическую трактовку проблемы, не говоря уже о кантовском ее понимании, в котором выражены лишь первоначальные, зародышевые идеи этой сложной проблемы.

Естественно задать вопрос: имеет ли какое-либо актуальное значение кантовское учение о системе, система-

---

* — в сумме (*Ред.* Полн. собр. соч.).

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 318.

тичности знания или оно представляет только исторический интерес? Вне всякого сомнения, кантовское понимание системы, архитектоничности человеческого знания имеет не только историческое, но и актуальное значение. При исследовании диалектики, диалектико-материалистического понимания проблемы несомненный исторический интерес представляют те первоначальные идеи Канта, которые в какой-то мере послужили отправным пунктом для нового, диалектического понимания вопроса системности знания, вопрос же о системе, системном подходе и в настоящее время актуален. Его обычно выдвигают параллельно с диалектикой, с диалектико-материалистическим пониманием системы и выдают как нечто новое по сравнению с диалектикой. Внимательный анализ этого метода показывает, что его идейное содержание по существу не идет дальше тех постановочных суждений, какие сформулированы в «Критике чистого разума» Канта и «Наукоучении» Фихте. Поэтому критический анализ кантовского и фихтевского понимания одновременно выявляет и недостатки так называемого системного метода, системного рассмотрения. Разумеется, всякое системное рассмотрение не обязательно синоним диалектики. Только такое системное рассмотрение совпадает с диалектикой, при котором системная идея имманентно связана с принципом развития и своим стержнем имеет закон единства противоположностей. До идеи системности, как таковой, дошел еще Кант, а более решительно — Фихте. Слабость же и абстрактность их постановки проблемы состоит в том, что они не смогли соединить идею системности с принципом развития. И если мы со всей серьезностью относимся к кантовской идее системности, то лишь потому, что она послужила отправной идеей для последующей диалектической постановки вопроса.

КАНТОВСКАЯ ИДЕЯ АКТИВНОСТИ ПОЗНАЮЩЕГО СУБЪЕКТА

Как было уже отмечено, вместе с кантовским анализом всеобщих условий теоретического знания, категориального строя мышления в логику проникла диалектика, диалектический метод рассмотрения познания. Если бы мы ограничились только такой констатацией, этого было

бы крайне недостаточно. Ведь Кант оттенил, разработал и другие продуктивные идеи, которые имели несомненно важное значение в становлении, формировании диалектического способа мышления. Речь идет о кантовской идее активности познающего субъекта, теоретического мышления.

Докантовская философия (в частности, рационализм и эмпиризм), как известно, не смогла разработать идею активности, деятельности познающего субъекта. Она подходила к предмету пассивно, не понимала активной, деятельной функции познающего субъекта по отношению к предмету теоретической деятельности. Правда, рационалисты, в отличие от эмпириков, как уже отмечалось, обращали внимание на деятельность субъекта и трактовали знание как самодеятельность субъекта, но это существенно не улучшает их основной теоретико-познавательной установки. В понимании рационалистов, объект и действительность — одно и то же, они их отождествляют, и врожденные идеи, интуитивные мысли сами по себе имеют значение только постольку, поскольку их связь соответствует связям вещей. Спиноза, в частности, подчеркивал, что связь мысли, идеи соответствует связи реальных вещей.

Пассивное, созерцательное истолкование познавательной деятельности характерно также и для эмпиризма, метафизического материализма. Идею подлинного познания он видит в таком состоянии, когда активность, деятельность субъекта, его влияние на познавательный процесс равны нулю. В эмпирической философии позитивно оцениваются лишь такого рода обобщения, понятия, которые являются результатом анализа, сравнения, абстрагирующей деятельности рассудка. Правда, при последовательном проведении этой концепции эмпирики встретились с непреодолимыми трудностями, так как в составе человеческого познания существуют понятия и категории, которые нелегко обосновать путем непосредственного обобщения опыта. Когда же они обнаруживали активность познающего субъекта, то видели в этом только нечто отрицательное, признак несовершенства человеческого познания и пытались выработать надежный метод, руководствуясь которым можно было бы устранить человеческую активность из процесса познания. Интересна критика Бэконом так называемых идолов познания. В ней обращают на себя внимание два момента: 1) Бэкон стре-

мился изгнать из философии отжившие, антинаучные, ложные идеи, но вместе с тем он 2) по существу, выступил против всякого активного отношения к предмету в процессе познания, против универсальных теоретических форм в познании действительности. И при внимательном рассмотрении его критики мы обнаруживаем, что в разряд идолов он включал не только ложные, устаревшие знания, но и позитивные предметы, все результаты человеческой культуры.

В какой-то мере эта мировоззренческая установка нашла свое отражение и в философии Руссо, Вольтера и многих других мыслителей. Например, практически реализуя теоретическую установку эмпиризма, Вольтер полагал, что источником пороков человека является общество и цивилизация. Поэтому его Кандид воспитывался вне общественных связей. Эту же линию проводил в своих философско-социологических и педагогических произведениях и Руссо. Озабоченные похвальным стремлением очистить человечество от пороков, эти философы упускали из виду то обстоятельство, что человек не только портится в обществе, но и все человеческое приобретает и может приобрести лишь в обществе.

В отличие от всех упомянутых его предшественников Кант рассматривал природу человеческого сознания не как пассивное отражение объекта, а подчеркивал активность, деятельность человеческого сознания. Не будет преувеличением, если скажем, что идея активности познающего субъекта в какой-то мере определяет особенность кантовской диалектики и пронизывает диалектику всей немецкой классической философии. В самом деле, до Канта диалектические идеи разрабатывались главным образом в связи с анализом онтологического мира, природы, ее конечности и бесконечности, гармонии и т. п. В своих диалектических мыслях философы пытались выразить, описать всеобщее становление мира. В философии же Канта диалектика впервые перенесена в иную плоскость.

Поставив основной задачей трансцендентальной логики обоснование синтетического априорного знания, Кант глубоко исследовал отношение категории к чувственному многообразию, самосознания к предмету, субъекта к объекту. Отныне во всей последующей немецкой философии диалектическая мысль двигалась в этой сфере, диалекти-

ка выступала как диалектика деятельности, как диалектика творчества и т. п.

Кантовская идея активности познания, познающего субъекта разработана в трансцендентальной дедукции категорий и в учении о первоначальном единстве апперцепции. В отличие от эмпириков Кант прежде всего подчеркнул идею категориальной активности, категориальной обусловленности человеческого сознания. Он указывал, что знание становится подлинно теоретическим и приобретает всеобщее значение лишь благодаря категориям, нормам, при помощи которых формируются материалы созерцания. Эмпирическое же знание, суждение восприятия получает значения объективности и научности лишь благодаря категориям рассудка. «Восприимчивость только в соединении с самодеятельностью может произвести знание»,— писал Кант. Категории рассудка суть принципы и законы мышления, они составляют основные элементы человеческого познания. Поэтому познавательный процесс трактовался Кантом не как зеркально-мертвый акт, где вещь — причина, а сознание — следствие, а как двусторонний процесс, в котором причина и следствие постоянно меняются местами. Сама постановка вопроса о категориях имела большое значение, хотя, конечно, меньшее, чем то, какое придавал ему Кант.

По Канту, всеобщим условием возможности истинного знания является деятельная обработка эмпирического факта посредством категорий, законов мышления. Только с их помощью возникают априорные теоретические знания, в которых синтезированы все наши созерцания. Философ с особой силой подчеркивал ту мысль, что весь мир наших созерцаний закономерно формируется силой воображения по нормам категорий, почему и сами категории и вытекающие из них законы всегда могут быть снова открыты в нем.

В «Критике чистого разума» с полной определенностью Кант проводил мысль о том, что и восприятия становятся возможными лишь благодаря связывающей посредством категорий деятельности. «Существует только два пути,— указывал Кант,— на которых можно мыслить *необходимое* соответствие опыта с понятиями о его предметах: или опыт делает эти понятия возможными, или эти понятия делают опыт возможным. Первого не бывает в отношении категорий (а также чистого чувственного созерцания), так как они суть априорные, стало быть, неза-

висимые от опыта понятия... Следовательно, остается лишь второе [допущение] (как бы система *эпигенезиса* чистого разума), а именно, что категории содержат в себе со стороны рассудка основания возможности всякого опыта вообще» [1]. Итак, созерцания, комплексы которых составляют мир явлений, строятся посредством переработки материала ощущений по нормам категорий, поэтому мыслящее познание этого мира созерцаний (мира опыта) может быть получено из рассмотрения тех связей, которые осуществляются в суждениях посредством категорий.

Вопрос об активности категорий, о применении категорий к явлениям, формирующей логической функции категорий разработан Кантом в разделе «О принципах трансцендентальной дедукции вообще». Характеризуя сущность дедукции, Кант писал: «Объяснение того, каким образом понятия могут a priori относиться к предметам, я называю *трансцендентальной дедукцией* понятий и отличаю ее от *эмпирической* дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретается благодаря опыту и размышлению о нем, а потому касается не правомерности, а лишь факта, благодаря которому мы усвоили понятие»[2]. По мнению Канта, относительно понятий рассудка возможна только трансцендентальная дедукция, а не эмпирическая.

При внимательном анализе кантовской идеи активности категорий в процессе познания, их формирующей деятельности закономерно возникает вопрос: чистые рассудочные понятия (категории) касаются только формы мышления, т. е. сами по себе они лишены содержания; в качестве априорных понятий категории не заимствованы ни из какого опыта; следовательно, как мы можем их применять к предметам? Другими словами, будучи независимы от всякого опыта, чистые понятия должны иметь значение во всяком опыте. Будучи чисто субъективными по происхождению, они притязают по своему значению на эмпирическую объективность. Как это происходит? Ответ Канта на этот вопрос таков: мы имеем дело не с вещами в себе. Относительно того, что представляют собою вещи в себе, рассудок может научить нас так же мало, как и чувственность. Вещи в себе непознаваемы.

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 214.
[2] Там же, стр. 182.

Мы не можем приписать им никаких других определений, кроме признания того, что они существуют и каким-то образом воздействуют на нашу чувственность, аффицируют ее. Отсюда, по Канту, следует: мы не имеем права утверждать, что вещи находятся в пространстве и времени и что вещи в себе обладают величиной, что они суть субстанции, что они находятся в отношении причины и действия и т. п.

Пространство и время, по Канту, суть не объективные формы бытия вещей самих по себе, а формы человеческого созерцания. Отношения субстанции, причины, необходимости — это чистые рассудочные формы. Согласно Канту, не понятия заимствованы из опыта, а возможность опыта обусловлена категориями рассудка. Категории имеют объективное значение не потому, что они както связаны с независимым от созерцания миром — с трансцендентальностью, что Кант отрицает, а потому, что они являются всеобщими и необходимыми условиями всякого опыта, что они, по существу, сами создают предметы опыта. В этом — в общезначимости категорий в рамках чистого познания — идеалист Кант видел источник объективности как форм созерцания, так и категорий. Поэтому Гегель был прав, когда говорил, что кантовская «объективность» на самом деле субъективна.

Таким образом, внимательный анализ кантовской философии дает возможность выявить не только продуктивные, позитивные идеи Канта, но также коренные пороки, основные недостатки его гносеологии. Кант, несомненно, проявил глубину и проницательность, когда подчеркнул активность человеческого сознания, когда открыл логические, формирующие знание функции категорий. Однако порочность его гносеологии в том, что он не смог совместить, соединить принцип активности сознания, категорий с их объективностью, с их отражательной способностью. В своей философии Кант последовательно проводил ту мысль, что активность категорий, теоретических понятий, их формирующая знания способность совместима лишь с субъективизмом, агностицизмом, отрицанием познаваемости вещей в себе.

Шире, определеннее концепция активности познающего субъекта, сознания разработана Кантом в его учении о первоначальном единстве апперцепции, учении сугубо идеалистическом по своему характеру. Именно с него берет начало немецкий классический идеализм. Усвоением

этого же принципа определилось и своеобразие диалектики в немецкой классической философии, чьи представители разрабатывали ее как диалектику познания, мышления, как диалектику деятельности, именно активного самосознания, как диалектику субъекта и объекта. Поэтому и было бы неправильно оттенять лишь идеалистичность, лишь отрицательные черты и не видеть продуктивные, позитивные элементы в этом теоретическом принципе, разработанном великим немецким философом и им же идеалистически извращенном. Маркс, Энгельс и Ленин показали нам, как следует критиковать идеализм вообще и в частности немецкий классический идеализм. Сурово и принципиально разоблачая их коренные пороки, идеалистические извращения, классики марксизма-ленинизма выявляли и отмечали также и позитивные, диалектические идеи, в том числе и идею активности человеческого познания. Как известно, Маркс отмечал, что активная, деятельная сторона познания развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм не знает действительной, чувственной деятельности. Эту характеристику Маркса полностью можно приложить и к кантовскому учению о первоначальном единстве апперцепции.

Кантовская идея о первоначальном единстве самосознания — довольно сложное учение, которое состоит из ряда элементов, структурных образований. Отправным его пунктом является тот общий факт, что многообразное созерцание, как оно дано нам непосредственно, всегда представляется внутренне связанным. Соединение многообразия вообще никогда не может быть воспринято нами через чувства и, следовательно, не может также заключаться в чистой форме чувственного наглядного представления. Оно должно быть сведено к опыту рассудка (будем ли мы его осознавать или нет, будет ли это соединение многообразия в наглядном представлении или в каких-либо понятиях), который «мы обозначаем общим названием *синтеза,* чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом; а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности» [1].

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 190.

Далее Кант детализировал эту мысль. Понятие «связь», по его мнению, кроме понятия многообразного и его синтеза, содержит еще понятие единства многообразного. «Связь есть представление о *синтетическом* единстве многообразного. Следовательно, представление об этом единстве не может возникнуть из связи, скорее наоборот, оно делает возможным понятие связи прежде всего вследствие того, что присоединяется к представлению о многообразном» [1].

Эта мысль Канта важна прежде всего потому, что здесь говорится не просто о многообразном, о синтезе в обычной поверхностной его трактовке, а ставится вопрос о единстве многообразного. Кант многократно подчеркивал, что многообразие еще не является действительным знанием. Разумеется, в понимании содержания фундаментальной категории «единства многообразного» Кант еще не смог подняться до того высокого уровня, на каком впоследствии развивал ее Гегель, тем не менее заслуживает серьезного внимания уже и то, что Кант сумел поставить эту проблему, высказать по ней пусть первоначальные, но достаточно ценные идеи. Безусловно продуктивной является мысль философа о том, что связь не исчерпывается «многообразием» и «синтезом», что гораздо важнее в процессе познания учитывать единство многообразного.

Чтобы допустить идею единства многообразного, Кант должен был понять не только многообразие и единство сами по себе, но осознать и то, что в понятии единства многообразного речь идет не о двух, а о едином конкретно-всеобщем понятии. Правда, такую отчетливую формулировку Кант еще не сумел дать. Однако уже сама постановка вопроса выходила за пределы традиционной логики, традиционного понимания отношений единого и многого. Вот почему Гегель столь высоко оценивал значение кантовского учения о первоначальном единстве апперцепции для диалектики, диалектической логики и оттенял преимущества кантовской трансцендентальной логики по сравнению с так называемой рассудочной логикой.

Согласно рассудочной логике, отмечал Гегель, «я обладаю понятиями точно так же, как я обладаю какими-либо внешними свойствами». Это рассудочное представле-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 190—191.

ние о понятии впервые поколеблено Кантом, выдвинувшим важное положение о том, что единство, составляющее сущность понятия, есть первоначальное единство апперцепции. Трансцендентальную дедукцию категорий Гегель считал одной из труднейших частей философии Канта. Она требует, чтобы мы пошли дальше рассудочного представления о понятии. При рассудочном же рассмотрении всякое многообразие стоит вне понятия. Категориям присуща лишь форма абстрактной всеобщности. Синтетическое суждение a priori не является абстрактно-общим, а представляет собой такое всеобщее, в котором различие имеет столь же существенное значение. «Этот первоначальный синтез апперцепции,— писал Гегель,— есть один из глубочайших принципов спекулятивного изложения... он содержит начало истинного понимания природы понятия» [1]. Гегель правильно уловил, что по своей логической природе синтетическое суждение a priori и первоначальное единство апперцепции противоположны абстрактно-общему, количественно-общему, которое не образует внутри себя синтез. Поэтому синтетическое априорное знание невозможно объяснить на основе правил общей логики.

Высоко оценивая диалектико-логические элементы в учении Канта, Гегель строго критиковал ограниченность и непоследовательность его диалектики в целом. «Этому началу,— писал Гегель,— мало соответствует дальнейшее изложение... Уже выражение «синтез» легко приводит вновь к представлению о некотором *внешнем* единстве и простом сочетании таких [моментов], *которые сами по себе раздельны*» [2].

Гегелевская критика Канта совершенно справедлива, поскольку ведется с позиций последовательной диалектики. Всеобщее, единое и многообразное соединены друг с другом не внешним образом. Понятие в своем собственном, имманентном движении порождает многое и единичное, причем, подчеркивал Гегель, они не чужды всеобщему, а выступают определенностями конкретно-всеобщего.

При всех недостатках, имеющихся в диалектике самого Гегеля, его критика Канта, безусловно, плодотворна и бьет прямо в точку. В истолковании диалектики этого вопроса Кант допускал существенные просчеты вследст-

---

[1] *Гегель.* Наука логики, т. 3. М., 1972, стр. 23.

[2] Там же.

вие того, что не понимал внутреннего единства конкретного и почти не вводил принцип развития в логику. Определенности единого и многообразного первоначально у Канта остаются еще отдельными и самостоятельными, и лишь впоследствии осуществляется их синтез. Поэтому отношение единого к многообразному не выступает как результат собственной, имманентной деятельности всеобщего, единого, а остается как нечто внешнее, как извне идущее отношение. Гегель правильно подметил и то, что Кант не мог осуществить такой имманентный синтез, поскольку в логике не опирался субстанциально и широко на принцип развития.

Гегелевскую критику Канта Ленин признал глубокой и обоснованной. *«Гегель опровергает Канта именно гносеологически...* — отмечал Ленин,— разоблачая двойственность, непоследовательность Канта»[1]. И в другом месте: «Марксисты критиковали (в начале XX века) кантианцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), чем по-гегелевски»[2]. И снова: «Плеханов... лишь a limine* *отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь* и *переходы* всех и всяких понятий»[3].

В «Критике чистого разума», отметив общую идею связи многообразного, которое должно быть сведено к рассудку, Кант непосредственно перешел к единству апперцепции, к которому многообразие созерцания с самого начала должно находиться в известном отношении, чтобы получить возможность связи через рассудок. Единству апперцепции Кант особое внимание уделил в своей дедукции. Категории суть условия единства самосознания — в этом главным образом заключается характерная черта дедукции. Связь необходимым образом предполагает первоначальное единство самосознания и представление об этом единстве не возникает из связи, а скорее наоборот — «делает возможным понятие связи прежде всего вследствие того, что присоединяется к представлению о многообразном»[4]. Это единство a priori предшествует всем понятиям соединения, связи.

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 151.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 161.
* — с порога (*Ред.* Полн. собр. соч.).
[3] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 161.
[4] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 191.

Первоначальное единство апперцепции Кант отличает от эмпирического сознания, в котором «я» без всякого отношения к единству «я» представляет только данное состояние. Правда, в некоторых местах единство апперцепции Кант отличает и от самой апперцепции: «единство апперцепции» в первом случае понимается как то самое единство, которое вносится сознанием в многообразное представление. В большинстве же случаев единство апперцепции понимается в смысле тождества апперцепции и отождествляется с чистой апперцепцией. Это справедливо по отношению к аналитическому единству апперцепции, синтетическое же единство представляет собой комбинацию первоначальной апперцепции с другими моментами познания. Аналитическое единство апперцепции, т. е. факт, что я могу довести до сознания тождество моего «я», что всякий раз, как я мыслю об этом тождестве, я могу вызвать представление «я мыслю», отличается от синтетического единства апперцепции. Аналитическое единство возможно лишь при посредстве единства синтетического. Я должен связать в единство множество представлений и это связывание осознать как произведенное мной — только в таком случае я могу довести до сознания и тождество моего «я» как связывающего субъекта.

Аналитическое единство самосознания возможно, таким образом, лишь при условии сознательного связывания представлений и предполагает поэтому вообще соединимость моих представлений, способность всех их быть связанными в единстве моего сознания. «Итак,— писал Кант,— синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное a priori есть основание тождества самой апперцепции, которая a priori предшествует всему *моему* определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сам рассудок есть не что иное, как способность a priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании» [1].

Кант сформулировал важнейшие познавательные значения понятия о первоначальном единстве апперцепции. Прежде всего это первоначальное единство не имеет ни-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 193.

чего общего с эмпирическим общим, абстрактным общим и ассоциацией, а есть такое всеобщее, которое объединяет, синтезирует, формирует многообразие представлений, т. е. делает это многообразие моим представлением. Представления, данные в созерцании, не были бы моими, если бы все они не принадлежали одному самосознанию. Будучи же моими, они должны сообразоваться с теми условиями, благодаря которым они вместе могут находиться в одном общем самосознании. Таким образом, «благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений *в одном сознании,* имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих этих *представлениях*» [1].

В своей философии Кант оттенил и глубоко раскрыл и другой аспект положения о единстве апперцепции, а именно то, что объект, объектное существование обусловлено, внутренне связано субъектом, первоначальным единством самосознания. Кант был первым из философов, кто отличил объект, объектное существование от простого бытия, т. е. от «вещи в себе», по кантовской терминологии. Чувственное знание он не считал объектом, потому что оно субъективно. Не может быть объектом и вещь в себе, поскольку она находится за пределами всякой познавательной деятельности. Стало быть, действительным объектом, предметом познания, в понимании Канта, могут служить лишь чувственные многообразия, всеобщим условием которых являются чистые формы чувственности и рассудка. Кант многократно подчеркивал, что именно в этом и состоит особенность человеческого познания, его отличие от непосредственно созерцающего, или божественного, рассудка. «*Объект* есть то,— писал Кант,— в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка»[2]. «Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 192.
[2] Там же, стр. 195.

всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем для познания объекта, но и всякое созерцание, для того *чтобы стать для меня объектом,* должно подчиняться этому условию, так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании»[1].

Прежде, чем идти далее, сделаем здесь одно замечание. У Канта многие термины встречаются в различных значениях. Это относится и к понятию предмета. Предметы, оказывающие на меня воздействие и через то вызывающие во мне ощущения, суть действительные вещи в обычном смысле этого слова. Кант их называет «вещами в себе». Им присуще реальное, отличное от моих представлений существование, совершенно независимое от моей представляющей деятельности. Напротив. предметы, которые мне даны (Кант называет их также объектами — выражение, которое в отдельных случаях он использует и в применении к вещам в себе), тождественны с моими созерцаниями. Последние в качестве продуктов созерцательной деятельности Кант называл также явлениями, тогда как в тех случаях, где выражением «созерцание» он обозначал самодеятельность созерцания, сами явления называются предметами созерцания. В кантовской дедукции реальные связи и отношения извращены и поставлены на голову. По мнению Канта, исходным пунктом познания и выведения категорий является первоначальное единство самосознания.

В своей философии Кант не только констатировал активность человеческого сознания, связь субъекта и объекта познания, но также пытался связать этот вопрос с возможностью науки, научно-теоретического знания (синтетического суждения a priori). При этом философ исходил из того, что, с одной стороны, существуют математика, теоретическая физика, которые всеми признаются как истинные и совершенные науки, а с другой — философия, которая хотя и зародилась гораздо раньше других наук, но все еще не признана как в своей собственной среде, так и другими. Философия стала ареной бесконечных споров и дискуссий, в которых каждая последующая философская система начисто отрицала результаты, достигнутые предшественниками. И трудно отличить истинное от ложного, так как нет реального критерия рассмотрения.

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр 195.

Причину такого состояния Кант видел в том, что математики и естествоиспытатели каким-то образом раньше поняли активность человеческого познания, связь субъекта с объектом, обусловленность опыта, чувственного многообразия априорными формами чувственности и рассудка. Кант считал, что именно благодаря этим новым гносеологическим элементам математика и естествознание раньше философии смогли сформулировать синтетические априорные суждения, являющиеся условием существования всякой действительной науки. Этот новый элемент, по формулировке Канта, является началом нового способа мышления, началом нового подхода. Так, если традиционная философия, желая познать абсолютное начало, безусловный синтез, всегда предполагала предмет как нечто данное, существующее изначально до всякого субъекта и его познания, отождествляла объект, предмет с объективной действительностью, то Кант утверждал, что предмет научного познания не существует вне отношения субъекта и его познания. Поэтому, полагал философ, отождествление предмета, объекта с объективной действительностью (вещами в себе) неправомерно. Вещь в себе вовсе не является реальным предметом, хотя каким-то образом оказывает влияние на субъект и его познание. Следовательно, предметом познания, науки следует считать не предмет, существующий сам по себе (вещь в себе), а опыт, совокупность чувственных представлений, которые обусловлены активностью субъекта. Иными словами, действительный предмет научно-теоретического познания — это такой предмет (совокупность опыта), возможность и действительность которого с самого начала обусловлены априорными формами созерцания, т. е. пространством и временем, и априорными формами рассудка, т. е. логическими категориями.

При всей идеалистичности эта мысль Канта внесла нечто новое в рассмотрение проблемы, т. е. теперь становилось ясным, что за пределом субъекта существует действительность сама по себе, а все, с чем имеет дело человек, его познание, не существует вне субъекта и его активности. Следовательно, предмет, объект, по Канту, является, по существу, активно формируемым предметом.

По мнению Канта, преимуществом математики и естествознания по сравнению с философией является то, что они каким-то образом это поняли раньше. Касаясь математики, философ утверждал, что дело не в том, кто явля-

ется ее основателем, изобретателем простейших «элементов геометрических демонстраций», а в том, что они каким-то образом поняли: задача математики не мысленное выражение реальных свойств треугольника, а построение созерцания по заранее данным условиям. «Свет открылся тому,— писал Кант,— кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что́ он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам a priori, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что иметь о чем-то верное априорное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию» [1].

Кант был уверен, что и естествоиспытатели сумели добиться значительных успехов только потому, что, как и математики, нашли единственно правильный метод изучения природы. И как бы резюмируя свои рассуждения о преимуществах этого метода, философ заявлял: «Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, сообразно лишь с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» [2].

Кант настолько высоко оценивал найденный математиками и естествоиспытателями способ рассмотрения явлений, что сравнивал его с великой революцией в развитии теоретического мышления. Ну, а поскольку метафизика еще не пережила такого счастливого момента, то ей ничего другого не остается, как перенять опыт более удачливых математики и естествознания и подражать им в тех рамках, в каких «это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний»[3]. Такое под-

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 84—85.
[2] Там же, стр. 85—86.
[3] Там же, стр. 87.

ражание тем более важно потому, что по способу исследования философия до сих пор даже близко не подходила к уровню, достигнутому этими заслуживающими величайшего уважения науками. И даже еще хуже: метафизика руководствовалась такой методологией, которая не только не способствовала ее оформлению в науку, а, наоборот, мешала этому. В частности, философы считали, что всякие наши знания должны сообразовываться с предметами. И естественно, что все их попытки через понятия установить априорно относительно предметов нечто такое, что расширяло бы наше знание о них, кончались неудачей. «Поэтому,— рекомендовал Кант,— следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием,— а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны»[1].

Сравнивая этот способ исследования с коперниканской революцией, Кант выражал уверенность, что подобно тому, как Копернику он позволил подойти к истинному пониманию солнечной системы, так и метафизике даст возможность объяснить функционирование научно-теоретического знания. При этом Кант обращал внимание философов на принципиальную новизну подхода Коперника, который, убедившись в том, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, предположил, что движется сам наблюдатель, а звезды остаются неподвижными. «Подобную же попытку,— писал Кант,— можно предпринять в метафизике, когда речь идет *о созерцании* предметов. Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо a priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания. Но я не могу остановиться на этих созерцаниях, и для того, чтобы они сделались знанием, я должен их как представления отнести к чему-нибудь как к предмету, который я должен определить посредством этих со-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 87.

зерцаний», поскольку априорно мы «познаем о вещах лишь то, что́ вложено в них нами самими» [1].

Как видим, здесь Кант снова со всей силой подчеркнул идею активности человеческого сознания, априорных категорий в процессе познавательной деятельности. В отличие от предшественников, особенно представителей созерцательного материализма, Кант утверждал, что человеческое сознание не пассивно и ему свойственно изначально наполненное содержанием (категориями и априорными формами чувственности) отношение к объекту.

Отдавая должное самой идее активности сознания, мы не можем не указать на то, что она густо окрашена кантовским субъективным идеализмом, априоризмом и агностицизмом и что ее роль в кантовской трактовке извращена и мистифицирована. Последующей же немецкой классической философией принцип активности познания еще крепче связывался с идеалистическим мировоззрением. Если Кант все-таки допускал наряду с объектом, предметом, обусловленным сознанием, существование и вещей в себе, то Фихте, Шеллинг, Гегель, отождествив объект с действительностью, последовательно проводили идеализм, идеалистическое понимание основного вопроса философии.

Только в марксистской философии всесторонне, универсально обоснован материалистический принцип активности человека, человеческого познания. В марксистской философии активность человека понимается прежде всего как производственная, чувственно-предметная его деятельность, активность же человеческого сознания, мышления трактуется как идеальная форма практической деятельности.

Марксизм не отождествляет объект (предмет) с объективной реальностью, поскольку объективная реальность, природа, как таковая, существовала и до человека, до возникновения общества, но как объект (предмет человеческой деятельности) она постоянно изменялась. Стало быть, доказательство и обоснование объективной реальности на основе общественной практики и вопрос о вычленении объекта (предмета) деятельности и познания на основе практики — это два внутренне связанных аспекта. В самом деле, если объективная реальность существует сама по себе (абсолютно независимо от субъ-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 87—88.

екта), то и понимание объекта (предмета) должно постоянно включать предметную деятельность субъекта. Предмет (объект) трудно понять вне его отношения к субъекту. Поэтому при определении (выборе) предметной области исследования необходимо учитывать и по возможности точно формулировать диалектическое отношение предмета (объекта) к субъекту, не забывая о внутренней связи объекта (предмета) с объективной реальностью.

Такая постановка проблемы является важнейшей отличительной особенностью марксистского принципа познания, согласно которому в познании предмета, объекта и в формулировке теоретических представлений и понятий о нем с самого начала подчеркивается активность познающего субъекта, учитываются его потребности, его конкретное отношение к объекту. Ограниченность гносеологии созерцательного материализма состояла прежде всего в непонимании значения этого фундаментального принципа. «Главный недостаток всего предшествующего материализма,— писал К. Маркс,— включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта,* или в форме *созерцания,* а не как *человеческая чувственная деятельность, практика,* не субъективно. Поэтому и случилось так, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [1].

Согласно марксистской гносеологии, чтобы действительно познать предмет, составить о нем понятие, необходимо с самого начала правильно поставить вопрос, указать ту систему, объективную позицию, относительно которой реально существует предмет, и подвергнуть его теоретическому анализу. При этом практика, практическое отношение непосредственно входит в формулировку теоретического понятия. В противном же случае, т. е. если в процессе выработки понятия о предмете не учитывать практическое отношение субъекта, познание не будет конкретным. А с абстрактной, отвлеченной позиции невозможно понять такие понятия, как «свобода», «демократия», «человек», «одновременность» и т. д., потому и необходимо с самого начала указать ту систему отсчета,

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 3, стр. 1.

которая входит в формулировку теоретического понятия. Невозможно, например, сформулировать конкретное понятие свободы без учета объективной позиции класса, по отношению к которому оно имеет реальный смысл. И действительно, о какой свободе идет речь? О какой демократии говорится? Вне такой конкретной постановки невозможно научное понимание этих понятий.

В своих теоретических работах В. И. Ленин всесторонне рассмотрел данную проблему. Он подчеркивал, что в ходе предметной деятельности человек выделяет объект исследования. Вне этого отношения предмет является бытием, но не конкретной предметной областью, последнее же имеет важнейшее значение в его понимании. Яркую иллюстрацию метода истинно теоретического исследования В. И. Ленин привел в ходе дискуссии о роли профсоюзов. Он говорил, что сущность профсоюзов невозможно выразить абстрактно, необходимо указать ту реальную систему, относительно которой профсоюзы рассматриваются. Если иметь в виду строительство социализма, а именно в этом плане и стоял вопрос о роли профсоюзов на партийной дискуссии, то с такой объективной позиции профсоюзы действительно являются школой коммунизма.

Диалектический подход необходим при исследовании всех социальных явлений, в том числе и таких сложных явлений, как «общество», «человек» и т. п. Главный же недостаток всех социологов до Маркса состоит в том, что они вели рассуждения об обществе вообще. В отличие от них Маркс выработал понятие общественно-экономической формации, в основе которой лежит конкретное отношение общества к природе (характер производительных сил) и соответствующие этому отношения людей друг к другу в процессе производства.

В современном научном познании данный методологический принцип приобрел универсальное значение, он успешно применен также и в теории относительности. При рассмотрении таких фундаментальных понятий, как «пространство» и «время», глубочайшее заблуждение классической физики выразилось в том, что она отвлекалась от системы отсчета, трактовала эти понятия как абсолютные, не связанные друг с другом. Эйнштейн же доказал, что одновременность не абсолютна, а имеет смысл лишь относительно той или иной инерциальной системы, и этим подчеркнул громадное значение системы

отсчета в процессе исследования. Анализ показал, что одновременность во всех системах — фикция, поскольку в действительности события, одновременные в одной системе, вовсе не одновременны в другой системе, а это означает, что время относительно, а не абсолютно.

С методологической точки зрения подход А. Эйнштейна имеет важнейшее революционизирующее значение. Теория относительности самим фактом своего рождения заявила о том, что рамки классической физики узки, что ее методами невозможно исследовать такие кардинальные понятия, как «пространство» и «время». Теория Эйнштейна вызвала необходимость изменить метод, сам стиль физического мышления. Эйнштейн внес большой вклад и в современную логику, так как неопровержимо доказал, что при образовании научного понятия (формулировке его содержания) надо учитывать ту систему, в которой существует данный предмет.

Частным примером, подтверждающим новизну и продуктивность метода Эйнштейна, является его способ объяснения «преобразований Лоренца». Дело в том, что сами Лоренц и Фицджеральд стремились преодолеть возникшие трудности в объяснении известного опыта посредством искусственной гипотезы о продольном сокращении. И, конечно, зашли в тупик, поскольку решить фундаментальные противоречия в физике, не затрагивая существенно самих основ старой теории, невозможно.

Согласно Ландау, сущность теории Эйнштейна состоит в раскрытии связи принципа относительности с принципом конечности электромагнитных взаимодействий, с постоянством скорости света. Когда теория исходит из этих двух положений, то сразу выявляется ненужность эфира, и цель теории концентрируется на преобразованиях. Классические же преобразования неточны, поскольку не учитывают то, что в электромагнитных явлениях имеют место релятивистские эффекты. Эти эффекты являются следствием не сплющивания тел, не механических изменений, а результатом изменения пространственно-временных характеристик тел. Время же не абсолютно, оно зависит от выбора системы отсчета.

Такое понимание вопроса многим философам и физикам, воспитанным в традициях старой физики, показалось чем-то субъективным, произвольно выбранной точкой зрения наблюдателя, поскольку считали, что объективность формулировки понятия может быть обеспечена

только путем исключения субъекта, а значит и системы отсчета. Они не понимали, что в таком случае исключали самое возможность подлинно научного способа выработки понятия. Философу-марксисту ясно, сколь глубоко они при этом заблуждались. Рассмотрение предмета в форме созерцания не может быть признано ни объективным, ни подлинно научным, поскольку человек сознает предмет не тогда, когда его только созерцает, а тогда, когда включает этот предмет в свою практическую деятельность.

* * *

Итак, подведем некоторые итоги нашему рассмотрению кантовского учения о трансцендентальной дедукции. В «Критике чистого разума» дедукция категорий рассудка проходит через две главные стадии. Поскольку в начале данной главы мы рассмотрели основные характеристики первой стадии (и это совпадает с постановкой вопроса в кантовских «Пролегоменах»), постольку здесь мы о ней упомянем в самых общих чертах.

Прежде всего Кант сформулировал определение понятия объективного единства самосознания, представив его как ту внутреннюю связь данного в созерцании многообразного, которая с необходимостью обоснована в законах сознания и имеет поэтому значение для всякого мыслящего субъекта, отличаясь от субъективного единства сознания, обладающего лишь индивидуальным значением. Как уже отмечалось, кантовское деление на субъективное и объективное несостоятельно, так как в обоих случаях суждения остаются в пределах субъективного. От предварительного определения Кант переходил затем к определению суждения, в котором осуществляется только что указанное необходимое связывание. Если в «Пролегоменах» Кант делал различие между субъективным суждением восприятия и опытным суждением, то во втором издании «Критики чистого разума» он сузил смысл суждения восприятия и отождествил его с опытным суждением. Только посредством категорий возникают составляющие познание суждения, осуществляющие ту внутреннюю связь, к которой должны быть способны все наши созерцания.

Факт связывания созерцаний посредством суждений, равно как и основание его возможности, доказывается во

второй стадии дедукции. Здесь с особой силой проводится и подчеркивается мысль о том, что весь мир наших созерцаний закономерно формируется силой воображения по нормам категорий, почему и сами категории и вытекающие из них законы природы всегда могут быть снова открыты в нем.

Теперь рассмотрим, какое содержание вкладывал Кант в понятия «вещь в себе» и «явление». Первое в понимании философа — это действительность сама по себе, которая каким-то образом воздействует на субъекта, но субъект о ней не имеет достоверного знания. Вещь в себе непознаваема. Другое дело — явление. Наука, научно-теоретическое познание имеет дело, по Канту, только с миром явлений, с природой как совокупностью опыта, которая вовсе не существует объективно и независимо от субъекта, а как предмет, объект обусловлена и формировалась посредством всеобщих форм созерцания и мышления.

Для Канта мир явлений — это лишь материя познания, его необходимый элемент, который сам по себе не в состоянии стать знанием. Рассуждая таким образом, Кант не был оригинальным. Аристотель тоже считал, что материя лишь потенциально возможна, а чтобы она стала действительной, необходима форма; мол, подобно тому, как куча кирпичей еще не дом, так и многообразие чувственного созерцания не есть знание. Так и Кант, пользуясь только несколько иной терминологией, пытался доказать, что научно-теоретическое знание достижимо лишь при наличии организующего начала, т. е. априорных форм чувственного созерцания и рассудка. Причем пространство и время являются, по Канту, априорными формами созерцания, а логические категории — априорными формами рассудка.

Не верил Кант и в возможность выработки теоретического знания об объекте, который рассматривается абсолютно независимо от субъекта. Наука, научно-теоретическое знание, полагал он, имеет дело только с таким объектом, всеобщее условие формирования которого находится в субъекте, вернее, в структуре его мышления.

В марксистской философии дана всесторонняя и обоснованная критика кантовского агностицизма, его непознаваемой вещи в себе и противопоставления этой вещи в себе явлению. Классики марксизма-ленинизма показали неправомерность такого противопоставления и глубоко

обосновали, что в практической деятельности и процессе познания постоянно происходит превращение *вещи в себе* в *вещь для нас*. «Решительно никакой приципиальной разницы между явлением и вещью в себе нет и быть не может,— писал В. И. Ленин.— Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что́ еще не познано, а философские измышления насчет особых граней между тем и другим, насчет того, что вещь в себе находится «по ту сторону» явлений (Кант)...— все это пустой вздор... выверт, выдумка» [1].

Решительно осуждая агностицизм Канта, основоположники марксизма-ленинизма выступали и против попыток отождествлять кантовскую философию с последовательным субъективным идеализмом. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин глубоко вскрыл двойственность, противоречивость и непоследовательность кантовской философии. «Основная черта философии Канта,— писал он,— есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе,— то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней,— Кант выступает как идеалист» [2].

Действительно, непоследовательность, смешение идеализма с материализмом пронизывают всю кантовскую философскую систему, в которой, как отмечал еще Фейербах, существует разительное противоречие между субъектом и объектом, сущностью и существованием, мышлением и бытием. Если допустив существование вещи в себе и отрицая ее познаваемость Кант колеблется между материализмом и идеализмом, то посредством самого этого деления на «вещь в себе» и «явления» философ пытается примирить науку с нравственностью и религией.

Возьмем хотя бы его рассуждения о том, что для обоснования теоретического знания необходимо наличие в составе рассудка субъекта всеобщего, априорного знания. И мы видим здесь противоречия: ведь субъект (его сознание) не может содержать априорного условия той действительности (предмета), которая существует объек-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 18, стр. 102.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 18, стр. 206.

тивно и не зависит от субъекта. Стараясь выйти из затруднения, Кант делит исходный предмет на два предмета. Но человеческие категории не являются всеобщими условиями для той действительности (вещь в себе), которая существует объективно и независимо от субъекта. Следовательно, категории выступают всеобщими условиями того предмета, который зависит от этих категорий, с их помощью формируется, получает объективное существование.

Понятия «вещь в себе» и «явление» были необходимы Канту и для других целей. Кант исходил из таких фактов: существуют математика, естествознание и практическая философия — нравственность. Если важнейшим условием существования науки является мир природы, который подчиняется всеобщим условиям рассудка, то в области нравственности, практической философии мы имеем дело с безусловным, свободой.

Как же оправдать взаимную противоречивость этих двух областей? Этому, убеждал Кант, способствует деление на «вещь в себе» и «явление». «Ибо то,— писал Кант,— что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное,* которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий. Если же при предположении, что приобретенное нашим опытом знание сообразуется с предметами как вещами в себе, оказывается, что безусловное вообще *нельзя мыслить без противоречия,* и, наоборот, при предположении, что не представления о вещах, как они нам даны, сообразуются с этими вещами как вещами в себе, а скорее эти предметы как явления сообразуются с тем, как мы их представляем, данное *противоречие отпадает* и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т. е.] как в вещах в себе,— то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно» [1].

Рассмотрев эту группу аргументов, Кант подверг себя искушению их проверки, попытался выяснить, что было бы, если при исследовании не делить мир на вещи в себе и явления. А вот что: «В таком случае закон причинно-

[1] *И Кант.* Соч., т. 3, стр. 89—90.

сти и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины. Тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, сказать об одной и той же сущности, например, о человеческой душе, что ее воля свободна, но в то же время подчинена естественной необходимости, т. е. не свободна. [Противоречие здесь возникло бы] потому, что в обоих утверждениях я беру человеческую душу в *одном и том же значении,* а именно как вещь (Ding) вообще (как вещь (Sache) в себе), и не мог брать ее иначе, не прибегнув предварительно к критике»[1]. И устрашась противоречия, не умея его разрешить иным способом, боясь признать его правомерность, Кант поспешно вернулся к спасительному делению мира на «вещи в себе» и «явления», поскольку с помощью такой операции «одну и ту же волю в [ее] проявлении (в наблюдаемых поступках) можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную,* с другой же стороны, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*»[2].

Как видим, деление на «вещь в себе» и «явление» действительно необходимо Канту, так как он исходил при обосновании своей философии не только из объективного существования естественных наук (физики и математики), но и из существования нравственности как объекта практической философии. Для того, чтобы существовала наука, как известно, необходимы логические категории, являющиеся всеобщим условием всякого опыта. Совокупность опыта является природой. Природа же является ареной причинности, законов, которым подчиняется возможность всякого опыта. Другое дело нравственность. Она невозможна без идеи свободы. Касаясь этой стороны проблемы, Кант писал: «Допустим теперь, что мораль необходимо предполагает свободу (в самом строгом смысле этого слова) как свойство нашей воли, a priori указывая как на *данные* нашего разума на такие практические первоначальные, заложенные в нем принципы (Grundsätze), которые были бы совсем невозможны без предположения свободы; допустим также, что спекуля-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 93—94.
[2] Там же, стр. 94.

тивный разум доказал, будто свободу вообще нельзя себе мыслить. В таком случае первая предпосылка, а именно моральная, необходимо должна уступить место тому, противоположность чего содержит явное противоречие»[1].

Кант полагал, что без деления на «вещь в себе» и «явление» невозможно совместить несвободу природы со свободой нравственности, они противоречили бы друг другу. Но стоит только допустить такое деление, и противоречие снимается, а свобода и необходимость остаются в своих рамках. Вот как он об этом писал: «Точно такое же разъяснение положительной пользы критических основоположений чистого разума можно сделать и в отношении понятия *бога* и *простой природы* нашей *души*, но ради краткости я опускаю его. Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование *бога, свободы и бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое *практическое расширение* чистого разума. Поэтому мне пришлось ограничить (aufheben) *знание*, чтобы освободить место вере»[2].

Таким образом, стараясь избежать противоречий, Кант зашел в тупик идеализма и агностицизма. Идеалист Кант не мог допустить посягательств разума на божество, но не отнимал у него права познавать предметный мир, т. е. стремился примирить непримиримое — науку и религию, и понятия «вещь в себе» и «явление» сослужили ему в этом хорошую службу.

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 94—95.
[2] Там же, стр. 95.

Глава вторая

ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА РАЗУМА

ДИАЛЕКТИКА КАК ПРОБЛЕМА. КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ИДЕЯХ

Проблемы диалектики разработаны Кантом не только во второй части «Критики чистого разума»: он углубленно исследовал их на протяжении всего своего творчества. При этом главным достижением философа является то, что он ввел принцип противоречия в мышление, в теоретическое знание и как следствие — в определенной степени поставил под сомнение представление о всеобщности формально-логических законов.

Не меньшее значение для последующего развития философии имело и то, что Кант специально исследовал диалектику как проблему, анализировал понятие диалектики, обосновал связь диалектики с проблемой безусловного познания, полного и всестороннего синтеза предмета.

До Канта диалектика либо отождествлялась с чем-то просто-напросто ложным, либо трактовалась как нечто опирающееся на софистические основания. Поэтому в старой рассудочной философии бытовало мнение, что для преодоления противоречивых, диалектических суждений достаточно устранить содержащиеся в них логические ошибки. Формальная правильность суждения (т. е. соответствие принципу непротиворечивости) считалась основным доказательством его истинности.

После Платона Кант первым внес в философию новое понимание диалектики, хотя в термине «логика видимости» и он отдавал еще некоторую дань традиционной философии. Для Канта диалектика отнюдь не связана с

ошибкой в мышлении, ибо вовсе не является следствием логических ошибок или сознательно допущенного софизма. Диалектика неотъемлемо присуща человеческому разуму. А потому она необходима в разумном познании и в силу этого неустранима.

Кант четко отличал синтез посредством рассудка от синтеза посредством разума. Необходимость же диалектики в разуме он объяснял тем, что если применение рассудка ограничено сферой опыта, то применение разума носит характер безусловности, поскольку переходит за пределы всякого возможного опыта. При этом возникает диалектическое противоречие, нарушение правил традиционной логики, из чего отнюдь не следовало, что Кант отрицал значение разума. Напротив, выше разума, по Канту, в нас ничего нет для обработки и подведения под высшее единство мышления материалов созерцания. В прежней (традиционной) логике исследовались логические применения разума как способность делать опосредованные выводы, но не обсуждался характер реального применения разума как источника определенных понятий и основоположений, которые разум не заимствует ни из рассудка, ни из чувств. И если рассудок дает правила, то разум обладает способностью давать принципы. «Поэтому я назову познанием из принципов лишь такое знание,— писал Кант,— в котором я познаю частное в общем посредством понятий» [1].

Безусловные принципы разума коренным образом отличаются от категорий рассудка, поскольку являются абсолютными. «Рассудок вовсе не может доставить синтетические знания из понятий,— читаем мы у Канта,— но именно такие знания я называю принципами в абсолютном смысле слова, тогда как общие положения вообще можно назвать относительными принципами»[2].

Как видим, здесь Кант, по существу, фиксировал отличие абстрактно-общего от истинно-всеобщего в смысле понятия. «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил,— писал далее Кант,— то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 341.
[2] Там же, стр. 341—342.

помощью понятий a priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком»[1]. Здесь заключено очень интересное положение: если рассудочные категории позволяют знанию осуществить необходимый синтез восприятий, то разум внутренне объединяет, синтезирует правила науки. Иначе говоря, Кант подчеркнул глубокую мысль о системности правил рассудка и единстве понятий науки.

В трактовке Канта рассудок и разум — такие ступени познания, из которых одни связаны с категориями, а другие — с идеями разума. Если в понимании Гегеля и марксизма категории, как и идеи — это формы мышления, которые в своем развитии проходят ступени абстрактного, рассудочного и конкретного (т. е. разумного) понимания, то у Канта категории (их 12) связаны только с рассудком (причем все они имеют конечное значение), а идеи — только с разумом и потому претендуют на полный, всеобщий, безусловный синтез.

Само по себе различение Кантом рассудка и разума имело, несомненно, позитивное значение в истории философии. Оно высоко оценено еще Гегелем, который, правда, не принял кантовский способ обоснования вопроса. Для Гегеля и категории и идеи по своей природе являются универсальными формами мышления, которые в своем развитии проходят как рассудочную, так и разумную ступени познания.

Однако различение рассудка и разума тесно связано у Канта с его пониманием взаимоотношения теоретического естествознания (науки) и философии (метафизики). Автор «Критики чистого разума» не видел глубоких связей философии и науки, пытался, по существу, противопоставить их друг другу. Недостаток трактовки Канта состоит в том, что он не раскрыл глубинных взаимосвязей философии и науки, а пытался осмыслить только их наличное состояние, наличное бытие. При этом в качестве модели брались, с одной стороны, ньютонова физика и эвклидова геометрия, а с другой — докантовская метафизика в кризисном состоянии. Философ исходил из того, что в естественных науках содержится бесспорно достоверное и точное (т. е. синтетическое априорное) знание,

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 342.

полностью отвечающее требованиям всякой научности, тогда как метафизика являла собой нечто противоположное и по этой причине раздиралась спорами и дискуссиями. Кроме того, Кант и не пытался глубоко осмыслить подлинные взаимоотношения философии и науки. Он лишь констатировал то фактическое состояние, которое наличествовало как в философии, так и в естествознании, и пытался подвести под этот факт теоретические основания. При этом он рассуждал следующим образом. Естественные науки обладают прочными и достоверными знаниями, потому что получают их посредством рассудка и его категорий, которые функционируют и имеют объективное значение лишь в пределах опыта. Метафизика же располагает лишь проблематичным знанием, поскольку ее понятия (идеи) выходят за пределы всякого опыта, пытаются осуществить безусловный синтез. Из этой мысли Канта следовало, что хотя философия (метафизика) необходима и, стало быть, неискоренима как вид теоретической деятельности, удовлетворяющей потребность человеческого разума, она все же не является научным знанием, ибо идеям разума, в форме которых осмысливается философское познание, ничто не может соответствовать в опыте. Следовательно, метафизика, в отличие от теоретического естествознания, не в состоянии придать объективное, опытное значение своим теоретическим положениям, что в понимании Канта, является необходимостью, которая вытекает из потребностей разума дать безусловное знание, выходящее за пределы всякого возможного опыта.

Таким образом, Кант четко различал применение рассудка посредством категорий, когда предмет существует и возможен в опыте, от теоретического применения разума. Если познавательная функция рассудка проявляется в превращении суждения восприятия в суждение опыта, в формировании синтетического априорного знания, то функция разума проявляется прежде всего в реализации полного и безусловного синтеза, в попытке добывать всеобщее знание согласно понятиям. «Следовательно, трансцендентальное понятие разума есть не что иное,— писал Кант,— как понятие *целокупности условий* для данного обусловленного. Но так как только *безусловное* делает возможной целокупность условий и, наоборот, целокупность условий всегда сама безусловна, то отсюда следует, что чистое понятие разума вообще может быть объяс-

нено через понятие безусловного, поскольку оно содержит в себе основание синтеза обусловленного»[1].

При этом, полагал Кант, стремление довести единство рассудка до безусловного единства коренится в самом человеческом разуме. Дело в том, что человеческое сознание не удовлетворяется сферой опыта, конечным познанием, а постоянно стремится дать полный синтез предмета. «Чистый разум сохраняет за собой одну лишь абсолютную целокупность в применении рассудочных понятий и стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного. Поэтому такое единство можно назвать *разумным единством* явлений, тогда как единство, выражаемое категориями, можно назвать рассудочным единством»[2].

Если применение рассудка всегда имманентно, то применение разума всегда трансцендентно. Правда, разум и его применение всегда стремится к некоторой адекватности и объективности, но это стремление никогда не может быть осуществлено полностью. Потому о таких понятиях обычно говорят: это только идея. Но все-таки, подчеркивал Кант, эти идеи разума, при всей их проблематичности, не бесполезны, так как служат каноном общего и широкого применения и, стало быть, способствуют еще лучшему направлению рассудочных категорий. Вообще-то разум, возникая из рассудка, освобождает рассудочные категории от неизбежных ограничений сферой возможного опыта. «Это достигается тем,— писал Кант,— что разум требует абсолютной целокупности на стороне условий (при которых рассудок подчиняет все явления синтетическому единству) для данного обусловленного и тем самым превращает категорию в трансцендентальную идею, чтобы придать абсолютную полноту эмпирическому синтезу путем продолжения его до безусловного»[3].

В неодолимом стремлении человеческого разума к постижению универсальной целостности, к полному синтезу, выходящему за пределы всякого опыта, видно, с одной стороны, его (а значит, и философии) преимущество, ибо он направлен на познание абсолютно безуслов-

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 355.
[2] Там же, стр. 358.
[3] Там же, стр. 392.

ного, но, с другой — здесь же ярче всего проявляется ограниченность разума (и философии), так как на этом пути он не достигнет абсолютно безусловного. Для того, чтобы нечто имело объективное значение, необходим синтез, трансцендентальная схема, которая дает контуры предмета и подводит их под понятия рассудка. В философии же, когда она стремится дать абсолютно безусловное, идеям разума не соответствует никакой синтез, никакая схема. Другими словами, время может выступать лишь в форме априорного чувственного созерцания, но не может быть контуром абсолютно безусловного. Трансцендентальная схема имеет значение только в пределах опыта, а на то, что выходит за его пределы, никакой схемы нет. Следовательно, идеям разума, метафизическим положениям не соответствует никакой объект, никакой предмет в действительности. По этой именно причине метафизические положения не могут быть объективно научными. То обстоятельство, что метафизика является ареной бесконечных споров, не есть ее недостаток и не следствие ее неразвитости, а коренное свойство метафизического познания, самая его сущность. Кант вполне определенно заявлял, что нельзя и думать о достижении философией когда-нибудь такого уровня, на котором она даст о своем предмете объективно научное знание, как это делает современное естествознание. Спорность, проблематичность философского знания связаны с коренными свойствами человеческого разума.

Таким образом, в кантовской трактовке философия и наука — совершенно различные сферы теоретической деятельности, в основе которых лежат принципиально различные познавательные способности. Следовательно, недостаток метафизики связан с недостатком самого разума. Разум недостаточен не по сравнению с рассудком, а сам по себе. Рассудок — это разум, который остается в пределах опыта, а разум — это тот же рассудок, но выходящий за пределы всякого опыта. В определенном смысле разум превосходит рассудок, как и метафизика отчасти превосходит теоретическое естествознание. Если рассудок заранее функционирует в сфере конечного, то разум стремится постичь бесконечное, безусловное. Значит, можно сказать, что разум усиливает полноту рассудка; можно сказать и другое: разум не в состоянии дать строго достоверное знание о действительности. И оба положения будут верными. Но применение разума за пре-

делами всякого опыта способно порождать только паралогизмы, антиномии, идеал без предмета.

Сказанное свидетельствует и о том, что Кант, довольно высоко оценивая достоверность и точность естественнонаучного знания в пределах опыта, в то же время находил неизбежной и его ограниченность. Отсюда — скептическое отношение к тем, кто видел какие-то преимущества теоретического естествознания перед философией. Сам же рассуждал следующим образом: теоретическое естествознание возможно как наука, как научное знание, имеющее объективное, предметное значение потому, что с самого начала ограничивает свою задачу, свою область только опытом, явлениями. Такое научное знание заранее является конечным, знанием лишь о явлениях и поэтому принципиально не выходит за пределы опыта. Метафизика же не ограничивает себя опытом. Испокон веков она ставит вопрос об универсальном: об абсолютном начале, о бессмертии души и о бытии бога. Кант, однако, считал, что именно об этих проблемах не может быть однозначно истинного, достоверного знания. Поскольку разум выходит за пределы всякого опыта, постольку об этих положениях можно одновременно высказывать как утверждения, так и отрицания. При этом, по мнению Канта, утверждение может иметь такую же степень убедительности, как и отрицание. И наоборот — отрицание имеет ту же силу доказательности, что и утверждение. Хотя метафизическое знание неоднозначно, оно в то же время не бесполезно, поскольку в какой-то мере расширяет данные теоретического естествознания, определяет границу человеческого познания.

Кант заявил, что после его «Критики чистого разума» философия уже не будет решать научно старые онтологические проблемы. Перед ней вырисовываются новые кардинальные проблемы, причем важнейшим, по мнению Канта, является вопрос о всеобщем условии всякого научно-теоретического знания, анализ происхождения, дедукция, применение, объективное значение рассудочных категорий, исследование разума, его идей и границ. Чрезвычайно важно также исследование взаимоотношений теоретического и практического разума.

Кантовская философия, таким образом, нанесла серьезный удар старой метафизической философии, ее проблемам, хотя в целом ложно трактовала взаимоотношения науки и философии. Окончательное преодоление всей

прежней философии осуществлено только в философии диалектического материализма, которая также истинно решила взаимоотношения философии и науки. Здесь принципиально и до конца обосновано материалистическое мировоззрение. В качестве предмета философии определены всеобщие законы природы, общества и человеческого мышления, в которых аккумулирована вся история познания, культуры и результаты практической деятельности.

С проблемой диалектики в учении Канта тесно связана проблема понятий, в особенности понятия идеи. Проблема идеи в истории философии — это поиск ответа на вопрос о природе и сущности знания. Так ее рассматривали в античности Платон и Аристотель. Такой же подход свойствен и Канту, возвратившему термину «идея» его первоначальное платоновско-аристотелевское значение и развившему их учение. Рассматривая идею как универсальную форму, Кант соединил ее с разумом, с диалектикой. И все недостатки, как и преимущества его учения, обусловлены положительным и отрицательным в учении о разуме. В этом вопросе Кант следовал за Платоном, о котором отзывался с большой симпатией, объяснявшейся сходством точек зрения. Указывая на это сходство, Гегель подчеркивал, что Платон близок Канту прежде всего глубиной, диалектичностью своего понимания идеи.

В кантовской постановке и анализе понятия идеи мы видим элементы диалектического подхода. Философ резко критиковал как тех, кто отождествлял идею с чувственным представлением, так и тех, кто смешивал ее со всеми понятиями, категориями.

Беря под защиту термин «идея» в его первоначальном (т. е. в платоновском) значении и призывая не смешивать его с другими, Кант указал на то, что в философии имеются обозначения для видов представлений, и дал их градацию. Вот она: *«Представление* вообще (repraesentatio) есть род. Ему подчинено сознательное представление (perceptio). *Ощущение* (sensatio) есть *перцепция,* имеющая отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния; объективная перцепция есть *познание* (cognitio). Познание есть или *созерцание,* или *понятие* (intuitus vel conceptus). Созерцание имеет непосредственное отношение к предмету и всегда бывает единичным, а понятие имеет отношение к предмету опосред-

ствованно, при посредстве признака, который может быть общим для нескольких вещей. Понятие бывает или *эмпирическим,* или *чистым;* чистое понятие, поскольку оно имеет свое начало исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется *notio.* Понятие, состоящее из notiones и выходящее за пределы возможного опыта, есть *идея,* или понятие разума» [1].

С точки зрения теории диалектики данная классификация представляет большую ценность, так как в ней четко разграничиваются абстрактно-общее и конкретно-всеобщее знание, а в форме последнего, согласно марксизму, выражается сущность предметов и явлений. Истинно-всеобщее знание, являясь бесконечным, не совпадает с чувственными формами проявления. Это положение Кант разъяснил на примере платоновской идеи добродетели, лежащей в основе поступков людей. По своему характеру она не общее представление, а истинно всеобщее понятие, которое теоретически невозможно вывести непосредственно из опыта. Но «из того,— писал Кант,— что человек никогда не будет поступать адекватно тому, что содержит в себе чистая идея добродетели, вовсе не следует, будто эта идея есть химера» [2]. Платон, по мнению Канта, под идеей подразумевал «нечто не только никогда не заимствуемое из чувств, но... даже далеко превосходящее понятия рассудка» [3].

Кант не напрасно в вопросе об идеях то и дело опирается на Платона — эти два мыслителя здесь единомышленники. И действительно, у Платона идея — это сущность бытия, объективно-всеобщее, бесконечное. Например, идея прекрасного лежит в основании вещей и делает их прекрасными. У Канта идея — это предельное понятие разума. И Платон и Кант не видели предметного аналога идеи в объективной действительности, поскольку считали идею трансцендентной, выходящей за пределы всякого опыта. С помощью идеи разум как бы пытается выйти за пределы опыта — к идеальному, абсолютному, безусловному. В этом смысле идея, по Канту, есть понятие некоторого максимума, понятие «о совершенстве, к которому можно, правда, приближаться, но которого ни-

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 354.
[2] Там же, стр. 351.
[3] Там же, стр. 349—350.

когда нельзя полностью достигнуть»[1], т. е. идея есть идеал, идеал знания.

Хотя Платон понимает под идеей объективно-всеобщее, а Кант — понятие разума, но общность их учений несомненна. Подобно тому, как у Платона идея не есть эмпирически-общее, абстрактно-общее, а есть всеобщее, так и кантовская идея не есть абстрактно-общее, а есть конкретно-всеобщее, или по крайней мере в его учении существенны элементы именно такого подхода.

Перечисленным выше, однако, и исчерпывается сходство точек зрения обоих мыслителей в данном вопросе. Далее выявляется уже коренное различие. Начнем с того, что мир явлений и мир идей у Платона и Канта имеют различное отношение к познанию. Знания человека, по Платону,— из мира идей, а по Канту, единственный объект, который нам «дан», познается нами — это явление. Познавая же эти явления в субъективной деятельности, мы образуем «предмет». «Вещь в себе» не может противостоять субъекту (т. е. не может быть представлением), так как она ему никак не дана. Ощущения, являющиеся непосредственным продуктом «вещи самой по себе» и первоначальными источниками знаний, субъективны. Для «отделения» ощущения от субъекта его сначала надо «перенести» в сознание, т. е. синтезировать с формами рассудка. Только пройдя через горнило деятельности воображения и соединившись с априорными рассудочными формами (категориями), восприятия превращаются в противостоящий субъекту объект, в предмет знания. Этот предмет возможного опыта отличен от чистых трансцендентальных «предметов»— идей[2]. Кант считал идею гносеологическим идеалом знания. Если у Платона идея — преимущественно форма бытия, то у Канта она — форма знания, существующая до познания, идеальная сущность, а не реальное существование.

Как видим, Кант следовал за Платоном лишь до определенной поры. В дальнейшем же ясно обнаруживалось их реальное расхождение в трактовке идеи. Но тем не менее их действительные достижения, ценные теоретические элементы в последующем получили развитие уже на более высоком уровне в гегелевской и марксистской

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 6, стр. 439.

[2] См. *Ю. М. Бородай.* Воображение и теория познания. М., 1966, стр. 37—38.

философии. Как известно, Маркс и Энгельс резко критиковали тех, кто требовал непосредственного совпадения понятий и действительности. Понятие и действительность непосредственно не совпадают и не могут совпасть, так как понятие отражает объективную взаимосвязь предметов в сущности, а сущность предмета и его форма никогда непосредственно не совпадают. Если бы сущность и явления совпали непосредственно, писал Маркс, то не было бы нужды в науке. То же самое утверждал в «Философских тетрадях» В. И. Ленин: «И тут Гегель *прав* по сути: *стоимость* есть категория, которая entbehrt des Stoffes der Sinnlichkeit*, но она *истиннее,* чем закон спроса и предложения» [1].

Критикуя тех, кто противопоставлял факты, опыт понятию, идее, Кант поднялся бесконечно выше эмпиризма, для которого признание реальности всякого всеобщего является средневековой схоластикой. Правда, Кант не смог свести концы с концами: с одной стороны, он придавал идее важное значение, хвалил Платона, с другой — сам же утверждал, что идее ничто не соответствует в опыте, т. е. вступал в противоречие с самим собой.

Происхождение идей Кант выводил логически. Подобно тому, как источник категорий он находил в четырех логических функциях рассудка (количество, качество, отношение, модальность), так источник идей он усматривал в трех функциях умозаключений. По Канту, идеи возникают в ответ на потребность разума «допустить для существования вообще что-то необходимое (дальше чего можно было бы не идти при восхождении)»[2]. Трансцендентальная идея и есть такое понятие, которое по возможности удовлетворяло бы такому требованию и позволяло бы совершенно a priori познать существование. Точно так же, как «форма суждений (превращенная в понятие о синтезе созерцаний) дает нам категории, направляющие применение рассудка в опыте... форма умозаключений, если применить ее к синтетическому единству созерцаний сообразно категориям, окажется источником особых априорных понятий»[3], идей. Так Кант решает проблему идеи как априорного понятия, рассматривавшуюся в рационализме как врожденность понятия. Но вместе с

* — лишена вещества чувственности (*Ред.* Полн. собр. соч.).

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 154.

[2] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 524.

[3] Там же, стр. 355.

тем «попытка извлечь из совершенно произвольно построенной идеи существование самого соответствующего ей предмета» Канту представляется «чем-то совершенно противоестественным», лишь нововведением «школьного остроумия»[1]. Дело в том, что он считал априорной в знании только форму. Поэтому его априоризм, в отличие от рационалистического, есть концепция обоснования знания по одной лишь его форме[2]. Дуалистический характер этой концепции очевиден: априоризм в отношении формы знания сочетается в ней с эмпиризмом в объяснении содержания.

Выше уже отмечалось, что, согласно Канту, разум (в отличие от рассудка, создающего единство явлений посредством правил) создает единство правил рассудка по принципам. Познание же из принципов есть синтетическое знание из понятий, есть лишь «такое знание, в котором я познаю частное в общем посредством понятий», т. е. умозаключение. А всякое умозаключение, по Канту, есть «форма вывода знания из принципа»[3]. Всегда направленный только на рассудок, но никогда не на опыт или какой-нибудь предмет, разум с помощью понятий a priori придает многообразным его знаниям единство, которое Кант называет единством разума, осуществляемым идеей. Утверждение Канта, что на основе идей достигается высшее единство знания, было правильным.

Логической функцией рассудка является суждение, а разума — умозаключение, которое связано, по Канту, с более высокими формами синтеза. Логическое применение разума есть такая деятельность, когда разум «отвлекается от всякого содержания познания» и выступает «как способность делать опосредствованные выводы»[4]. Видов умозаключений, или идей разума, как и видов суждений, может быть именно три, поскольку они отличаются друг от друга по способу выражения отношения знания в рассудке: категорические, связанные, по мнению Канта, с категорией субстанциальности, гипотетические — с категорией причинности и разделительные — с категорией взаимодействия. Поиски безусловного категорического синтеза в субъекте приводят разум к понятию абсолютного единства мыслящего субъекта, к идее суммарного

[1] См.: *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 524.
[2] См.: там же, стр. 188; т. 4, ч. 1, стр. 144.
[3] См.: *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 341.
[4] См.: там же, стр. 340.

(vollständigen) субъекта, т. е. к психологической идее (учение о душе); логические действия разума в гипотетических умозаключениях влекут за собой идею абсолютно безусловного *в ряду* данных условий, т. е. идею полного ряда условий, т. е. космологическую идею (учение о мире); и, наконец, одна лишь форма разделительного умозаключения необходимо должна привести к высшему понятию разума — к определению всех понятий в идее полной совокупности возможного, абсолютного единства условий всех предметов мышления — к понятию сущности всех сущностей, т. е. к теологической идее (учение о боге) [1].

Эти трансцендентальные идеи не имеют «объективного» значения. Объективная дедукция их, в отличие от дедукции категорий рассудка, невозможна, так как они не имеют отношения ни к какому объекту, который мог бы быть дан адекватно им; иначе говоря, теоретический разум, по Канту, не в состоянии постичь сущность души, вещей в себе и бога. Поэтому идеи выражают только стремление разума к постижению вещей в себе, исходя из принципа систематического единства применения рассудка, а не действительное их познание. Обладая идеями, мы можем хорошо понять закон, предписываемый разумом посредством этих идей рассудку для его применения в опыте. «Если же принимают это единство способа познания за единство познаваемого объекта... и воображают, будто посредством этих идей можно расширить свое знание далеко за пределы всякого возможного опыта трансцендентным образом, тогда как оно служит только для того, чтобы довести опыт как можно ближе до завершенности в нем самом, т. е. не ограничивать его прогресс ничем не принадлежащим к опыту,— то это не более как ошибка в оценке собственного назначения нашего разума и его основоположений, это диалектика, которая, с одной стороны, запутывает применение разума в опыте, а с другой — приводит разум к разладу с самим собой»[2]. Такое определение сущности идеи свидетельствует об идеализме Канта.

Идеи имеют своей целью не особые предметы, которые находились бы за пределами опыта, а лишь требование полноты применения рассудка к опыту. Поэтому единство, осуществляемое идеей, есть чисто регулятив-

[1] См.: *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 363—364; т. 4, ч. 1, стр. 151.
[2] *И. Кант.* Соч., т. 4, ч. I, стр. 172—173.

ное, а не конститутивное, так как предметы трансцендентальных идей никогда не могут быть даны нашему чувственному созерцанию [1]. «Понятия разума служат для *концептуального познания*... подобно тому как рассудочные понятия — для *понимания*... (восприятий)»[2]. Поэтому требование полноты чистого разума может быть лишь требованием полноты принципов, а не созерцаний и предметов [3].

Именно *потому,* что идея возникает в разуме совершенно необходимо согласно его первоначальным законам (т. е. логически), «у нас нет никакого знания о предмете, соответствующем идее», и мы можем иметь только проблематическое знание о нем. Назвать теоретическую идею — это значит сказать *очень много* в отношении объекта (как предмета чистого рассудка) и очень мало в отношении субъекта (т. е. в отношении его действительности при эмпирических условиях)[4]. Это значит только поставить *проблему* без всякого разрешения и указать на восхождение к безусловному, т. е. к принципам. «Абсолютное целое всех явлений есть *только идея»,* выступающая регулятивным принципом спекулятивного разума, «так как мы никогда не можем образно представить это целое» [5].

Поскольку трансцендентальная (субъективная) реальность идей основывается на умозаключениях, которые не содержат в себе никаких эмпирических посылок и посредством которых по известному заключают о неизвестном, приписывая ему объективную реальность (результаты таких выводов Кант называет умствующими заключениями), постольку разум вне пределов чувственного мира впадает в заблуждения и создает паралогизмы, антиномии, идеалы чистого разума. Трансцендентальный паралогизм образуется при заключении «от трансцендентального понятия субъекта, не содержащего в себе ничего многообразного, к абсолютному единству самого этого субъекта, о котором я таким путем не могу иметь никакого понятия»[6]. Когда же, «исходя из того, что я всегда

[1] См.: *И. Кант.* Соч., т. 4, ч. 1, стр. 172—173. Подробное обоснование регулятивного применения идей см.: *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 462—468; 534, 571.

[2] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 348.

[3] Там же, т. 4, ч. 1, стр. 153.

[4] См. там же, т. 3, стр. 359.

[5] Там же.

[6] Там же, стр. 367.

имею противоречащее самому себе понятие о безусловном синтетическом единстве на одной стороне ряда, я заключаю о правильности противоположного ему единства, хотя у меня нет о нем даже никакого понятия»[1], получается антиномия. Если же я «заключаю от целокупности условий для того, чтобы мыслить предметы вообще, поскольку они могут быть даны мне, к абсолютному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще, т. е. от вещей, которых я на основании одного лишь их трансцендентального понятия не знаю, к сущности всех сущностей, которая мне посредством трансцендентального понятия еще менее известна и о безусловной необходимости которой я не могу составить себе никакого понятия»[2], то можно говорить об идеале чистого разума, или идеях.

Идея, выражающая стремление нашего знания к безусловной целостности, есть, по Канту, гносеологический идеал, в котором знание достигало бы своего завершения и законченности. Но проблема идеи как гносеологического идеала у него ставится и решается метафизически и идеалистически. Идея как совершенство знания, безусловная целостность его у Канта изолирована от объективного мира, а сам гносеологический идеал выступает неподвижным, замкнутым, как «пустая абстракция». Как отмечал В. И. Ленин, «у Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их»[3]. Вскрытая Кантом антиномичность разума с его идеями положительна, но он не сумел дать правильного истолкования противоречий. «Конечный, преходящий, относительный, условный характер человеческого познания (его категорий, причинности и т. д. и т. д.) Кант принял за *субъективизм,* а не за диалектику идеи (=самой природы), оторвав познание от объекта»[4],— писал В. И. Ленин.

Придавая огромное значение синтезирующей роли идеи в познании, Кант лишил ее объективного содержания, остановившись по отношению к ней только «на отрицательном и на одном лишь *долженствовании*»[5], т. е. отождествив идеи не с вещью в себе как предметом, на-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 367.
[2] Там же, стр. 367—368.
[3] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 83.
[4] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 189.
[5] *Гегель.* Соч., т. 1, стр. 92.

ходящимся вне сознания, а с вещью как идеальной сущностью. Но, с другой стороны, именно идея схватывает тенденцию развития явлений, действительности; поэтому кантовский идеальный *предмет — понятие — цель* разум может осуществить в *«практической»* (а отнюдь не теоретической, «познавательной»), *предметной, чувственной,* сугубо *«заинтересованной» деятельности.* Как пишет Ю. М. Бородай: «Всякое идеальное предметное понятие есть лишь схема нашей же целесообразной практической деятельности; и оно способно отражать вне и независимо от нас существующую вещь, т. е. стать *истинным* понятием, лишь поскольку (и насколько) оно реализуется в самой практической деятельности» [1]. «Вещь в себе» является неразрешимой антиномией лишь для теоретического разума, практический же «разум» изначально имеет дело с вещами самими по себе; «идея практического разума всегда может быть дана in concreto... она — необходимое условие всякого практического применения разума» [2]. Идея осуществима только в практической деятельности.

Вопрос об отношении теоретического знания к вещам в себе как объективной реальности Кант разрешал с позиции агностицизма. Исходя из правильного тезиса об активности сознания, он сделал заключение о непознаваемости вещей в себе. За такую непоследовательность Гегель и критиковал Канта. В конечном счете философия Канта не пошла дальше признания отношения мышления к чувственному существованию как релятивного и утверждения, что понятия всецело отделены и остаются отделенными от реальности, и тем самым «она признала *истиной* то,— писал Гегель,— что сама объявила конечным познанием, а то, что она считала *истиной* и определенное понятие чего она установила, объявила чем-то непомерным, недозволительным и пустым порождением мысли» [3].

И «Гегель вполне прав *по существу* против Канта,— писал В. И. Ленин.— Мышление, восходя от конкретного к абстрактному, не отходит — если оно *правильное* (а Кант, как и все философы, говорит о правильном мышлении) — *от* истины, а подходит к ней. Абстракция *материи, закона* природы, абстракция *стоимости и* т. д., одним словом, *все* научные (правильные, серьезные, не

---

[1] *Ю. М. Бородай.* Воображение и теория познания, стр. 112.
[2] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 359.
[3] *Гегель.* Наука логики, т. 3, стр. 26.

вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *полнее*. От живого созерцания к абстрактному мышлению *и от него к практике* — таков диалектический путь познания *истины*, познания объективной реальности»[1].

ПРОБЛЕМА ПРОТИВОРЕЧИЯ

В новой философии проблемы диалектики, учение о противоречии специально не исследовались, потому что диалектику понимали тогда либо как софистическое рассуждение, либо как ложное умозаключение. В своих логико-теоретических размышлениях как Бэкон, Локк, Юм, так и Декарт, Спиноза одинаково отрицательно высказывались о диалектике и диалектических рассуждениях, хотя такая их позиция нисколько не помешала и Декарту и Спинозе дать в своих трудах замечательные образцы диалектической постановки проблем. Это обстоятельство может свидетельствовать лишь о справедливости известной мысли Маркса, что *непонятая форма* является всеобщей формой познания и деятельности.

Вопрос о диалектике, о противоречии наиболее глубоко исследовался немецкой классической философией, в частности Кантом. Действительно, важнейшее значение кантовской философии в том и состоит, что она восстановила вдумчивое отношение к диалектике и проблеме противоречия. В философской литературе, когда исследуют учение Канта о противоречии, главное внимание уделяется его знаменитым антиномиям. Это вполне оправдано и не может вызвать никаких возражений, хотя не следует забывать и того, что идея противоречия пронизывает все творчество Канта, во многих работах которого легко обнаружить серьезное отношение к противоречию, попытку философа осмыслить противоречие.

В этом отношении представляет интерес уже его докритическая работа «Всеобщая естественная история и теория неба», в которой хотя специально не говорилось о диалектике, о противоречии, но при обосновании возникновения солнечной системы, Вселенной Кант не обошелся без диалектики, ввел принцип противоречия как важней-

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 152—153.

шее условие теоретического знания. Философ доказывал, что солнечная система как сложное целое, как определенное качественное формообразование с входящими в нее планетами возникла из первоначальной туманности благодаря собственному движению и развитию. Если бы Кант для объяснения возникновения солнечной системы допускал, с одной стороны, материю, а с другой — готовую, активную форму, то оставался бы в рамках традиционного способа рассмотрения, не нуждался бы в диалектике, в принципе развития. Поскольку же источник формирования Вселенной мыслитель искал в самой бесформенной материи, в ее первоначальном, хаотическом состоянии, постольку в его гипотезу необходимо входит принцип развития, противоречия, т. е. диалектика.

В понимании Канта сама бесформенная материя благодаря своей внутренней неоднородности получает способность к самодвижению, формообразованию. А поскольку материя способна к самодвижению, развитию, то и категории «материя», «форма» не абсолютные противоположности, в ходе формирования Вселенной они переходят друг в друга, т. е. материя сама порождает свою форму, формообразуется. Предлагая такую трактовку материи и формы в процессе возникновения Вселенной, Кант пошел значительно дальше по сравнению с Аристотелем и Ньютоном в понимании этого вопроса.

Вопрос о противоречии в логико-теоретическом плане Кантом ставился и в работе «Введение понятия отрицательных величин в философию». Здесь основное внимание Канта привлекает анализ понятия отрицательного, «отрицательной величины». В отличие от всей предшествующей философии, понимавшей отрицательное только как *ничто,* как отсутствие всякого содержания, Кант признавал в отрицательном вполне определенное содержание. При этом подчеркивал, что такое понимание значения отрицательной величины давно имеет место в математике, в которой (—а)+(—а) всегда равно —2 а. Кант проследил значение понятия отрицательной величины во многих областях науки, а также в морали.

Особый интерес представляет кантовское деление противоречия (противоположности) на логическое и реальное. Под логической противоположностью философ понимал такое соединение, следствием которого становится *ничто.* Такая логическая противоположность реали-

зуется тогда, когда об одной и той же вещи нечто утверждается и отрицается. Примером логической противоположности через противоречие может быть суждение: тело находится и в то же время не находится в движении.

Реальной же он называл такую противоположность, следствием которой является не *ничто,* а *нечто,* т. е. определенное позитивное содержание. Здесь два предиката одной и той же вещи противоположны, но не по закону противоречия. Так, сила, движущая тело в одну сторону, и равное стремление того же тела в противоположном направлении не противоречат друг другу и в качестве предикатов возможны в одном и том же теле одновременно. Следствием такого состояния тела является покой, который имеет вполне определенное содержание.

В этом же труде Кант оттенил еще одну важную для обоснования любого теоретического (творческого) знания мысль: как возможно *нечто* (субъект) необходимо соединить с тем, что не содержится в нем, а выходит за пределы этого *нечто.* Чтобы удовлетворительно обосновать эту проблему, Кант доказывал необходимость выхода за пределы традиционной логики, формально-логического понимания противоречия. В дальнейшем эту мысль Кант основательно разработал в «Критике чистого разума» в связи с рассмотрением синтетического суждения a priori.

Таким образом, в трактовке и понимании категории противоречия Кант еще в докритический период достиг определенных результатов, хотя его пониманию и были присущи существенные недостатки. В частности, признавая применимость категории противоречия в процессе решения конкретных космологических проблем (например, возникновения Вселенной), он не смог осознать ее методологическую и логическую функции. И в работе «Введение понятия отрицательных величин в философию», анализируя общую значимость понятия отрицательного, он разрабатывал это понятие только в плане корректности по отношению к формально-логическому закону противоречия. Признавая же значение реальной противоположности, Кант обосновывал ее необходимость лишь постольку, поскольку она не нарушает закон невозможности противоречия в логике. Кроме того, он не смог связать реальную противоположность с принципом развития, самодвижения, а потому ее результатом считал покой, некоторое нейтральное состояние. А это означает, что при-

знание значения отрицательных величин отнюдь не привело философа к диалектическому пониманию принципа противоречия, роли отрицательного в познании.

Недостатки кантовского способа рассмотрения противоречия проявляются еще яснее, когда мы сравниваем его с марксовской трактовкой понятия отрицательного, приведенной в «Святом семействе». Всякий развивающийся объект (целостность) Маркс рассматривал как единство многообразного, как единство положительного и отрицательного. Причем эти стороны целого выполняют различные, противоположные функции. Если от положительного, поскольку оно положительно, исходит стремление сохранить это целое, то отрицательное стремится разрушить целостность. Борьба противоположностей ведет к образованию нового целого, которое также состоит из единства противоположностей [1].

При сравнении с этим глубоко диалектическим пониманием взаимоотношения противоположностей мы отчетливо видим абстрактность, слабость кантовского истолкования проблемы. Кант не смог соединить понятие противоречия с принципом развития; не понял единство противоположностей как всеобщее условие существования развивающегося целого (целостности); не поднялся до постижения ведущей роли отрицательного в развитии, важнейшего значения разрешения противоречия. Все это серьезные недостатки философии Канта, и мы о них отнюдь не забываем. Но, руководствуясь марксистским принципом историзма, мы отмечаем несомненные заслуги философа по сравнению с его предшественниками, отдаем ему должное уже за то, что он ввел принцип противоречия в мышление.

Новый уровень анализа проблемы противоречия виден в критических работах Канта, особенно в его «Критике чистого разума». Вопрос о противоречии встал перед философом в связи с обоснованием синтетического априорного знания. Кант отчетливо понимал, что выполнить эту задачу в рамках общей логики, опирающейся на принцип непротиворечивости суждений, невозможно. Ему казалось, что ее решение обеспечивает созданная им трансцендентальная логика, в которой вещь в себе не принимается за предмет познания и существенно отличается от явления, чувственного многообразия, определяю-

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 2, стр. 37—40

щихся категориями рассудка. Поэтому в кантовской философии формирование всеобщего, необходимого синтетического знания одновременно предполагает (в качестве своего теоретического условия) единство субъекта и объекта, единство самосознания и опыта, категорий и чувственного многообразия.

Для обоснования же синтетического априорного знания, по Канту, необходим синтез чувственного многообразия с категориями рассудка. Хотя чувственность и рассудок (категории) имеют различные источники возникновения, они тем не менее едины, внутренне связаны в процессе формирования априорного синтетического знания.

В философской литературе кантовское положение о таком синтезе обычно рассматривается как пример гносеологического дуализма. Однако дело здесь не так просто. Природа кантовского синтетического суждения a priori не сводится к дуализму. Дуалистичность обоснования — это только специфически кантовская форма осмысления принципа противоречия в обосновании научно-теоретического знания. Кроме того, Кант в своем главном труде попытался проанализировать то особое (форму времени), посредством которого осуществляется синтез всеобщего с единичным, категории с чувственным многообразием. И, наконец, кантовская таблица категорий, в которой каждая третья представляет собою синтез, единство двух предшествующих, имеет громадное значение. В ней воплощены первоначальные идеи диалектического принципа отрицания отрицания. А это уже нельзя рассматривать иначе, чем существенный вклад в формирование диалектики, как теории познания.

В кантовской попытке ввести диалектический принцип противоречия в научно-теоретическое знание особое место принадлежит учению о первоначальном единстве апперцепции. Это учение для нас интересно в двух отношениях: во-первых, здесь философ пытался обосновать единство, синтез субъекта и объекта, единого и многого, категории и чувственного многообразия в структуре теоретического знания, а во-вторых, с идеи первоначального единства апперцепции, по существу, начинается новое понимание диалектики. Если раньше (включая и Канта в докритический период) диалектика, диалектические идеи в основном исследовались в одном плане, аспекте, то с этого времени диалектика рассматривается уже

преимущественно как внутренний ритм человеческой деятельности, понимаемой, правда, идеалистически.

В послекантовской немецкой философии этот аспект диалектики получил всестороннее развитие, так как ее восприняли в качестве творческого метода, метода духовно-теоретического преобразования и формирования субъектом, теоретическим мышлением объекта. Отныне противоречие рассматривается как внутренняя пружина развития человеческой духовной деятельности в ее творческом отношении с объектом.

С этого времени всесторонне стали исследовать принцип активности познающего субъекта. Подчеркнув же активный характер духовной деятельности, немецкая классическая философия стала пересматривать, по-новому трактовать многие вопросы философии и логики. Если раньше категории рассматривались главным образом в онтологическом плане, как роды бытия, то теперь они трактовались как формы сознания, мышления, как универсальные формы духовного действия на предмет, объект. Если сам Кант понимал категории лишь как априорные формы рассудка, условия возможности теоретического априорного знания, объекта, чувственного созерцания, то уже Фихте, Шеллинг и Гегель пошли значительно дальше в анализе творческого характера духовной деятельности. Фихте, например, отбросив кантовскую вещь в себе, прямо исходил из первоначального единства самосознания, которое проявляется во всех актах мышления и предшествует всякому опыту. Он трактовал сознание, «Я» как единственную сущность и видел специфику не в созерцании, а в созидании. Поэтому «Я» в философии Фихте рассматривается как активное, творческое начало, определяющим признаком которого является стремление к деятельности, к самоутверждению.

В процессе деятельности «Я» полагает «не-Я», которое существует вне сознания и как бы противостоит сознанию. Но «Я» и «не-Я» внутренне связаны, их отношение является диалектическим, противоречивым. При этом активная роль принадлежит сознанию, «Я», которое полагает свою противоположность, отличает ее от самого себя и преодолевает и таким путем осуществляет свое развитие. Все логические категории в понимании философа возникают как форма, как результат взаимодействия «Я» с «не-Я».

С позиций объективного идеализма разрабатывали диалектику как форму человеческой деятельности Шеллинг и Гегель. Шеллинг, в частности, пытаясь преодолеть субъективизм Фихте, исходил из единства бытия и мышления, материи и духа, объекта и субъекта, но при этом трактовал единство как бессознательное состояние некоего мирового духа. Различные состояния природы он истолковывал как различные формы бытия и самосознания мирового духа, наделенного творческой природой, свободой и потому не ограниченного никаким объектом. Последний в свою очередь связан с относительными, конечными субъектами, ограниченными объектами. Отношение же субьекта к объекту, по Шеллингу, выражается прежде всего в представлении, которое или согласуется с объектом (теоретическое отношение) или подчиняет его (практическое отношение). Мировой дух находится в развитии, деятельности, хотя эта деятельность Шеллингом понималась только как духовная, как деятельность сознания и самосознания, противоречие же трактовалось как внутреннее условие, источник творческой природы духа.

Диалектическая противоречивость объективной, духовной деятельности наиболее всесторонне разработана Гегелем, который не просто постулировал тождество бытия и мышления, субъекта и объекта, а рассматривал его как результат творческого развития абсолютной идеи, абсолютного духа. Поэтому противоречивое, диалектическое саморазвитие абсолютного духа, по Гегелю, не схватывается творческой интуицией, а постигается систематическим знанием, наукой, разумом.

В отличие от Фихте и Канта, Гегель исходил не из субъективного «Я», а из объективного субъекта, абсолютной идеи, абсолютного духа, который в процессе своего саморазвития порождает действительность, составляет животворную душу действительного мира. По мнению Гегеля, абсолютная идея по своей природе активна, деятельна, она постоянно находится в процессе изменения и развития, т. е. постоянно полагает свой объект, познает его, снимает его и тем самым непрестанно совершенствуется. Диалектика же, принцип противоречия — это внутренний ритм духа, форма его развития и деятельности. Его деятельность и активность могут выражаться лишь в мышлении, в самопознании. Сначала абсолютная идея совершает чисто логическое развитие, которое изображе-

но в гегелевской «Науке логики», а затем «отчуждает» себя, переходит к своему инобытию, природе, в которой продолжает свое развитие, правда, не сознавая самоё себя. Абсолютная идея только в человеческом обществе выбивается из «грубого естественного состояния» и приходит к самопознанию. Абсолютная идея в своем первоначальном развитии не была еще абсолютно конкретной, она полагала это лишь в возможности. Абсолютно конкретным может быть лишь абсолютный дух, поскольку он — результат длительного развития и «снял» все богатства предшествующей ступени развития.

Таковы контуры гегелевской идеалистической философской системы, ложной в своей основе, ибо она трактует идеи, понятия не как логические формы отражения объективной материальной действительности, а как нечто самостоятельно живущее, как чистое мышление, предшествующее объективной действительности и созидающее ее. «Для Гегеля процесс мышления,— писал Маркс,— который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург * действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [1].

Подлинная же заслуга Гегеля в том, что он разработал диалектический способ мышления, ядром которого является принцип противоречия. Без противоречия, полагал Гегель, не было бы никакого движения, никакой жизни. Поэтому все действительное противоречиво и, тем не менее, разумно. Философия есть движение мысли, система понятий, из которых каждое переходит в следующее, развивает его из себя точно так же, как и само оно явилось из предыдущего. Каждое отдельно взятое понятие односторонне, недостаточно, оно нуждается в дополнении своей противоположностью, и только в соединении с ней образует высшее понятие, стоящее ближе к истине. Полная истина недостижима, поэтому даже последнее и самое богатое понятие — абсолютная идея сама по себе еще не есть полная истина; окончательному результату принадлежит и все то развитие, через которое это понятие прошло.

---

* — творец, созидатель *(Ред.* Сочинений).

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 23, стр. 21.

Но вернемся к Канту, поскольку с именем Гегеля связан уже новый, более высокий уровень развития диалектики, наша же задача состоит в том, чтобы выявить, что сделано для прогресса диалектического мышления Иммануилом Кантом. Итак, мы прервали свои рассуждения по данному вопросу, сказав, что наиболее ценным вкладом философа в диалектику было его учение о первоначальном единстве апперцепции. Однако, как мы уже отмечали, значение противоречия для теории познания Кант показывал не только в этом учении. Не меньшее внимание противоречию он уделил также и в учении об амфиболии рефлективных понятий. В плане понимания кантовской диалектики, его учения о противоречии этот раздел представляет несомненно большой интерес. Начнем с того, что здесь Кант анализировал такие парные категории (понятия), как тождество и различие, согласие и противоречие, внутреннее и внешнее, форма и материя, которые непосредственно связаны с коренной проблемой диалектики, с законом единства противоположностей. Дойти до понимания этого главного принципа диалектического мышления, сформулировать его как закон Кант не смог, но важно уже и то, что он существенно ограничил сферу действия общей логики, ее законов тождества, противоречия и т. п.

Крупнейший представитель немецкой классической философии Гегель, видимо, ясно понимал значение этого раздела для диалектики, ибо он в своей «Науке логики» подробно и с определенной последовательностью проанализировал все категории, которые исследовал Кант в учении об амфиболии рефлективных понятий.

Свое учение Кант начал с установления различия между логической и трансцендентальной рефлексией. Если логическая рефлексия по своей сущности является только простым сравнением, так как при этом совершенно отвлекаются от познавательной способности, то трансцендентальная рефлексия есть нечто иное, она содержит в себе основания возможности объективного сравнения представлений. В отличие от логической трансцендентальная рефлексия содержательна. Поэтому она предполагает с самого начала двоякое отношение к нашей познавательной способности, а именно к чувственности и рассудку, и от того, к какой познавательной способности принадлежат понятия, зависит способ, каким они относятся друг к другу.

По этой причине Кант предполагал, «что только трансцендентальная рефлексия, т. е. отношение данных представлений к той или к другой познавательной способности, может определить отношение их друг к другу, и тождество или различие вещей, их согласие или противоречие между ними и т. п. усматриваются не прямо из самих понятий одним лишь сравнением их (comparatio), а прежде всего различением способа познания, к которому они принадлежат, посредством трансцендентальной рефлексии»[1].

После этого предварительного замечания философ перешел непосредственно к анализу указанных отношений, в ходе которого он несомненно добился определенных результатов в ограничении формально-логических законов тождества, противоречия. В самом деле, Кант полагал, что абсолютное тождество приложимо только к чистым понятиям, чистому предмету рассудка, т. е. только к формам мысли. Если же предмет рассматривается содержательно, как явление, как природа, то здесь тождество может иметь лишь относительное значение. «Как бы ни были одинаковы понятия,— писал Кант,— различие по положению в пространстве этого явления в одно и то же время составляет достаточное основание для *численного различия* самого предмета (чувств). Так, можно совершенно отвлечься от всех внутренних различий (по качеству и количеству) между двумя каплями воды, но если мы в одно и то же время созерцаем их в различных местах пространства, то этого достаточно, чтобы считать их численно различными»[2].

Не трудно увидеть, что здесь Кант высказал глубокую диалектическую мысль о том, что закон тождества не имеет всеобщего значения, он безусловен в применении к чистым рассудочным понятиям, которые по своей природе абстрактны и формальны, в применении же к реальным предметам, явлениям он безусловного значения не имеет, поскольку они могут быть и тождественны и не тождественны, едины и в то же время различны.

К сожалению, сам Кант не понимал, сколь важны высказанные им мысли для развития диалектики, диалектической логики, и трактовал амфиболию как двусмысленность в применении понятий, как логическую ошибку,

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 315.
[2] Там же, стр. 316.

связанную с применением одного и того же понятия в различных значениях. И, что теперь очевидно, глубоко ошибался.

Еще больший интерес представляет для нас кантовский анализ отношения согласия и противоречия. Философ полагал, что отрицание всякого логического противоречия имеет место и истинно лишь в отношениях между понятиями, но оно немыслимо, когда речь идет о реальностях. «В самом деле,— писал Кант,— реальная противоположность встречается везде, где $A-B=0$, т. е. где реальности, связанные в одном субъекте, уничтожают действия друг друга; таковы все на каждом шагу встречающиеся в природе действия и противодействия, которые основываются на силах и потому должны называться «realitates phaenomena»[1].

Кант подверг решительной критике Лейбница за то, что последний трактовал отрицательное как нечто противоположное реальности, как абсолютное отрицание всякой реальности. А такое понимание, по убеждению Канта, оправдано лишь в применении к понятию о вещи вообще, и уж совершенно недопустимо, если речь идет о вещах как явлениях. Столь неверное представление у Лейбница и его последователей могло возникнуть и сформироваться по той причине, что они «интеллектуализировали» явления и потому сравнивали между собой предметы чувств как вещи вообще только в рассудке. А при таком подходе естественно, что «они знали только один вид противоположности — противоречие (посредством которого упраздняется понятие самой вещи), но не противоположность, приводящую к взаимному разрушению, когда одно реальное основание уничтожает следствия другого, условия же для того, чтобы представить себе такую противоположность, мы находим только в чувственности»[2].

С таких же теоретических позиций философ проанализировал взаимоотношения внутреннего и внешнего, материи и формы. Таким образом, кантовская диалектика, кантовское понимание противоречия в учении об амфиболии рефлективных понятий достигло определенных теоретических результатов. Критикуя Лейбница, Кант решительно выступал против рационалистической

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 322

[2] Там же, стр. 323.

односторонности, против попыток выводить сущности вещей из чистых понятий, а потому отвергал самоё идею о невозможности противоречия между реальностями, поскольку эта идея вызвана к жизни рабским следованием формально-логическому принципу непротиворечивости суждений. Для Канта такое направление мысли неприемлемо, как неприемлема и односторонность Локка, который за единственный источник наших знаний принимал чувственность.

Кант же видел в рассудке и чувственности «два совершенно разных источника представлений, которые, однако, только в *сочетании* друг с другом могут давать объективно значимые суждения о вещах»[1]. И мы не можем здесь не отметить, что подобный ход мыслей Канта является, несомненно, плодотворным и имел существенное значение для формирования диалектического понимания категории противоречия.

АНТИНОМИЯ КАК ЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА ПРОТИВОРЕЧИЯ

На новом уровне вопрос о противоречии поставлен Кантом в его «Трансцендентальной диалектике». Если до сих пор в кантовской философии противоречие рассматривалось либо в виде реальной противоположности, либо в виде синтеза единого с многим, всеобщего с единичным, то в трансцендентальной диалектике обоснована необходимость противоречивых, антиномических утверждений как результат, следствие выхода нашего разума за пределы всякого опыта. Согласно убеждению Канта, реальные противоположности, а также те противоречия, что проявляются в форме синтетического априорного знания или первоначального единства апперцепции, не нарушают незыблемость формально-логических законов. Поэтому в результате таких синтетических действий рассудка возможно научно-теоретическое знание. Другое дело противоречия, о которых идет речь в разделе «Трансцендентальная диалектика». Это действительные противоречия, антиномии в теоретическом мышлении, нарушающие законы формальной логики. Хотя Кант пытался и анти-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 321.

номии рассматривать как противоречия, возникающие в разных отношениях, но само обоснование их необходимости в мышлении является важным моментом в истории диалектической мысли. В «Критике чистого разума» Кант анализировал четыре антиномии, которые неизбежно возникают при попытке разума выйти за пределы опыта. В этих антиномиях тезис и антитезис одинаково необходимы и доказываются, как полагал Кант, логически безупречно. Отсюда следовало, что они не являются результатом субъективных ошибок в мышлении, а необходимо присутствуют в разуме при его попытке охватить мир в целом.

Кант видел в антиномиях нечто отрицательное. Он придерживался того взгляда, что разум не способен сообщить своим идеям реальность; когда разум пытается это сделать, он становится трансцендентным, выходящим за пределы опыта и создает лишь паралогизмы, антиномии и идеал без действительности.

В этих рассуждениях отчетливо проявились агностицизм Канта, его стремление ограничить познавательные способности человеческого разума. Понятия разума, в которых естественно предполагать более глубокое содержание, Кант рассматривал лишь как голые идеи, приписывать которым истину в себе и для себя было бы полным произволом и безумным дерзновением, так как они не могут встретиться ни в каком опыте. Гегель резко критиковал эти места кантовской философии. Он считал, что идеи разума должны быть значительнее по силе и содержанию, чем категории рассудка, так как в разуме мышление преодолевает обусловленность и ограниченность, присущие рассудку, и постигает истину. Но это предположение не оправдалось в учении Канта об идеях разума. Кант определил их отношение к действительности лишь как диалектическое, понимаемое им в отрицательном смысле. «Можно ли было когда-нибудь подумать,— писал Гегель,— что философия станет отрицать истину умопостигаемых сущностей потому, что они лишены пространственной и временной материи чувственности?»[1].

Несмотря на все недостатки, нельзя не признать кантовское учение об антиномиях великим завоеванием философии. И не только потому, что оно оказало положительное влияние на последующую немецкую классиче-

[1] *Гегель.* Наука логики, т. 3. М., 1972, стр. 24.

скую философию в становлении диалектического способа мышления, а и потому, что именно в этих антиномиях ярче всего проявилась мысль о недостаточности формально-логических принципов в целостном познании. Видимо, поэтому Гегель так подробно анализировал кантовские антиномии при обосновании продуктивности диалектического метода. Если метафизик Шопенгауэр [1] и другие были заняты только критикой, устранением антиномий, то в философии Шеллинга [2], а особенно Гегеля принцип антиномичности в мышлении получил дальнейшее развитие и разрешение.

В понимании Канта антиномичность, противоречивость необходимо присуща разуму, поскольку именно разум пытается осуществить полный синтез и безусловное обобщение. Как видим, здесь Кант только выявил и описал ту реальную ситуацию, возникающую тогда, когда познание от эмпирического, ограниченного уровня поднимается к теоретическому уровню и мышление пытается дать о предмете более широкое, синтетическое понимание. Рассмотрим это положение на примерах. Возьмем политэкономию. Пока она оставалась описательной, вопрос о противоречии в ней не возникал и не мог возникнуть. Стоило же Рикардо попытаться понять экономические категории из закона стоимости, как возникла проблема противоречий, которую он выразил, но не сумел теоретически разрешить. Наличие противоречия в теории Рикардо вызвало у экономистов самые различные эмоции. Его противники со злорадством указывали перстами: вот, мол, Рикардо не способен свести концы с концами. Ученики Рикардо, желая защитить авторитет учителя, стали освобождать его теорию от противоречия посредством простого «исправления терминов», но вследствие этой операции было разрушено все, что говорило

---

[1] Шопенгауэр не понимал позитивного значения кантовских антиномий и поэтому отзывался о них только отрицательно: «Вся антиномия есть не более как борьба с ветряными мельницами» *(Шопенгауэр.* Мир как воля и представление, т. 1. М., 1900, стр. 511).

[2] Шеллинг так выражал свое восхищение Кантом — автором принципа антиномичности: «Старый Парменид, с его описанной Платоном ясностью духа, и диалектик Зенон признали бы в нем родственного им по духу мыслителя, если бы им дано было увидеть его искусно возведенные а н т и н о м и и, этот непреходящий памятник победы над догматизмом, эти вечные пропилеи истинной философии» [*Шеллинг.* Иммануил Кант («К истории теории познания», сб. 1; «Новые идеи в философии, сб. 12), стр. 151].

о теоретическом уровне рассмотрения проблемы, и возникла так называемая вульгарная политическая экономия. Таким образом, ни друзья, ни враги Рикардо не поняли, что противоречие — признак не только слабости, но и силы его теории, признак того, что он не ушел от действительности, но уже сделал попытку в понимании ее подняться на более высокий теоретический уровень.

А между тем неизбежность противоречия в теоретическом познании, в процессе логического воспроизведения реальности мыслью — это несомненный факт, и известен он был еще в глубокой древности, и, стало быть, не Кант его первооткрыватель. Потому сколько бы формальная логика ни пыталась освободить наши мысли от противоречия, из этого ничего не выходило: изгнанное в одном месте, оно еще яснее и в большей степени проявлялось в другом. Новым же у Канта является то, что он в своих трудах обосновал особое, свое, кантовское антиномическое понимание проблемы. Он связал проблему противоречия, антиномии с особой познавательной способностью — с разумом и его стремлением познать безусловное, реализовать полный синтез.

«В итоге «диалектика» в интерпретации Канта «оказывается естественной логикой разума»,— как справедливо отмечает Э. В. Ильенков,— поскольку «разум» по его терминологии есть та способность человеческого интеллекта, которая старается осуществить «полный синтез» всех частных теоретических обобщений, всех понятий, выработанных путем обобщения эмпирических данных, данных «опыта».

Стремление мышления (теоретического мышления, мышления ученых) к созданию единой, целостной теории — системы всех частных понятий и суждений, извлеченных рассудочной деятельностью из «опыта»,— естественно и неискоренимо. Мышление не может и не хочет удовлетворяться простым агрегатом, простым коллекционированием частных обобщений. Оно всегда старается увязать их в одно целое, связать друг с другом с помощью всеобщих принципов. Где появляются потребность и стремление осуществить такой «синтез», там появляется и «разум».

«Разум» — это тот же «рассудок», только взявшийся за выполнение специальной — и «непосильной для него — задачи, за выяснение абсолютного «единства во многооб-

разии», за объединение всех своих схем и результатов их применения к логическому анализу «опыта» [1].

Таким образом, Кант и противопоставляет условное безусловному, рассудок разуму и вместе с тем связывает противоречие, антиномии со стремлением разума познать безусловное. Субъективно в противоречии, антиномии Кант видел нечто отрицательное, недостаток разумного познания, а объективно, действительно выразил то реальное положение, которое связано с теоретическим целостным воспроизведением действительности. Философ не понимал, что такое стремление к целостному познанию характерно не только метафизике, философии, а и всякой развитой области конкретного научного познания.

Что же касается категорий условного и безусловного, то Кант оказался не в состоянии уловить их необходимой внутренней связи. Ограниченность кантовской постановки проблемы отмечена еще Гегелем, который трактовал эти категории как соотносительные понятия. В понимании Гегеля, условное и безусловное суть две диалектические противоположности, существующие в едином, два полюса одного целого. Если у Канта отыскание безусловного ведет в бесконечность (такой регресс у него есть прямая линия, начало которой теряется в бесконечности), то у Гегеля ряд условий — это круг, каждая точка которого есть условие, одновременно обусловленное другими условиями.

В кантовской философии, как уже отмечалось, анализируются четыре антиномии. Причем в первой же антиномии суждение («Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве») и его отрицание («Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве») одинаково необходимы и доказуемы. То же самое можно сказать и обо всех других антиномиях. Так, во второй антиномии утверждение: «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого», и отрицание: «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого» философ находил равно доказуемыми. В тезисе третьей антиномии утверж-

[1] *Э. В. Ильенков.* К вопросу о природе мышления. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1968, стр. 6—7.

дается: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность». В антитезисе все это отрицается: «Нет никакой свободы, все совершается в мире по законам природы». Наконец, в четвертой антиномии в тезисе полагается: «К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность», а в антитезисе это утверждение полностью отрицается.

Кант доказывал, что все эти антиномии разума не произвольны и не субъективны, а выражают неизбежную и естественную необходимость, на которую всякий человеческий разум необходимо должен натолкнуться в своем движении вперед. По Канту, как утверждение, так и отрицание одинаково несостоятельны, хотя каждая сторона выдает свои положения за безусловную истину. «Не трудно представить себе,— писал Кант,— что на этой арене издавна часто выступали и что обе стороны одерживали здесь немало побед, причем для последней победы, решавшей все дело, всегда старались, чтобы защитник доброго дела один удержал за собой поле и чтобы противнику его было запрещено на будущее время брать оружие в руки. Как беспристрастные судьи мы должны оставить совершенно в стороне вопрос, борются ли спорящие стороны за доброе или дурное дело, и предоставить им сначала решить их спор между собой» [1].

Кантовская антиномия имеет великое значение в философии. На это еще в 1929 г. в советской философской литературе указывал В. Ф. Асмус: «Учение Канта об антиномии разума вновь выдвигало **проблему противоречия** как в ее **онтологическом,** так и в **логическом** аспекте. Противоречие вновь — впервые после диалектических трактатов эпохи Возрождения—получило значение фундаментального факта познания. Из непонятного, хотя и случающегося заблуждения логического мышления, оно становилось необходимым моментом познания, притом — моментом, характеризующим высшую ступень знания при реализации основных синтетических задач» [2].

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 401.

[2] *В. Ф. Асмус.* Диалектика Канта. М., 1929, стр. 120—121.

Таким образом, если старая рассудочная философия отрицала противоречие в мысли, формально-логический закон непротиворечивости мышления запрещал противоречие в категориях, то Кант не только отверг прежний способ мышления, ограничил сферу применения запретов формальной логики, но ему принадлежит еще и та заслуга, что он доказал необходимость противоречия, антиномии в употреблении разума за пределами опыта. Конечно, когда он видел в антиномичности недостаток познания посредством разума, то в этом, несомненно, проявлялась его несвобода от методов старого рассудочного мышления, которую он сам не осознавал. Но нельзя требовать от него того, на что понадобились усилия целой плеяды позднейших мыслителей. Само по себе важно и ценно уже то, что Кант обосновал необходимость противоречия в мысли, в отличие от рассудочной логики, которая видела в противоречии лишь произвол субъекта. «Эти кантовские антиномии навсегда останутся важной частью критической философии; прежде всего они привели к ниспровержению предшествующей метафизики, и именно их можно рассматривать как главный переход к новейшей философии, так как особенно они привели к убеждению в ничтожности категорий конечности со стороны *содержания,* а это более правильный путь, чем формальный путь субъективного идеализма, согласно которому их недостаток заключается лишь в том, что они субъективны, а не в том, что́ они суть в самих себе» [1].

Однако Гегель считал, что Кант сузил проблему, обнаружив и исследовав всего лишь четыре антиномии разума. По Гегелю, «в каждом понятии имеются антиномии, так как оно не *просто,* а *конкретно,* содержит в себе, следовательно, различные определения, которые вместе с тем противоположны»[2]. Кантовское рассмотрение противоречивости понятий является в какой-то мере обеднением антиномичной природы разума, и потому Гегель с похвалой отзывался об античных скептиках, которые считали противоречивость свойством каждого понятия. Но между скептиками античности и Кантом пролегли века глухого забвения этих достижений диалектической мысли. И Кант был первым, кто в новое время обосновал необходимость, неизбежность антиномии в

[1] *Гегель.* Наука логики, т. 1, стр. 262—263.
[2] *Гегель.* Соч., т. XI, стр. 435.

человеческом разуме. «Кант отвел диалектике более высокое место,— писал Гегель,— и это одна из величайших его заслуг: он освободил ее от видимости произвола, который, согласно обычному представлению присущ ей, и изложил ее как *необходимую деятельность разума*» [1].

Однако в самом кантовском понимании противоречия, антиномии имеются недостатки, хотя бы уже потому, что Кант не пошел дальше абстрактного противопоставления, не дал решения антиномий, не связал антиномические положения в единое диалектическое внутри себя противоречивое понятие, не поднялся до истинной конкретности понятия. Кант не понимал, что неделимость и бесконечная делимость, бесконечность в пространстве и вечность во времени, с одной стороны, и конечность в пространстве и времени — с другой, а также все прочие антиномические положения противостоят друг другу только внешне, разделены с позиции рассудка, а по существу, с точки зрения диалектики, они нераздельны, едины и, стало быть, конкретны. Каждая сторона антиномии — это не самостоятельное понятие, а лишь момент единого понятия, хотя они и различаемы, но все же только моменты.

В науке же мы имеем дело не только с противоречиями, но и с их разрешением. Подлинным диалектиком может называться тот, кто признает не только противоречия, но и возможность их разрешения. Но это нынешний уровень диалектики, марксистский уровень. Кант же дошел только до отрицательной, антиномичной диалектики в анализе проблемы. До него только элейская школа дошла до понятия противоречия, в особенности Зенон. Сам же Кант поднялся уже до признания антиномических противоречий, что по тому времени было определенной смелостью и новизной мышления, хотя до развитой формы диалектики лежал еще не малый путь. И на этом фоне представляется очень значительным то, что Кант сумел обосновать необходимость противоречия в разуме. Говоря о критике разумом самого себя, он провозгласил свободу мнений, противоречивых взглядов, как необходимое условие существования разума. Только односторонний догматизм, по Канту, не понимает собственных законов разума и уклоняется от его критики. В действительности же критика разума, его противоречивость — это

[1] *Гегель.* Наука логики, т. 1, стр. 110.

не что-то чужеродное, извне навязанное, а следствие равноправности противоположных утверждений.

Философ полагал, что когда разум выходит за пределы опыта, то речь идет о безусловном, и невозможно с аподиктической достоверностью утверждать истинность того или иного положения. Например, утверждение теиста, что бог есть, и противоположное утверждение атеиста, по мнению Канта, одинаково равноправны, поскольку в обоих случаях речь идет о вещах в себе.

Согласно Канту, критика разума, противоречивые мнения, несомненно, служат доброй цели, а стало быть, полезно предоставить пытливому и ищущему разуму полную свободу в споре. «Тогда спор обнаружит лишь некоторую антиномию разума, которая, коренясь в его природе, необходимо должна быть выслушана и исследована. Спор развивает антиномию, рассматривая ее предмет с двух сторон и исправляя ее суждение тем, что ограничивает это суждение» [1].

В обсуждении сложных теоретических проблем (поскольку речь идет о безусловном) философ рекомендовал полагаться на разум, учитывать его противоречивую, антиномическую природу. При этом он настойчиво призывал не примешивать к теоретическим спорам посторонние соображения (интересы общего блага и т. п.) и решать их только силами теоретических суждений, обеспечивая полную свободу разума. По мнению Канта, нет нужды беспокоиться об исходе теоретических споров, ибо разум самопроизвольно укрощается и удерживается в границах самим же разумом.

Важнейшее условие разумности, по Канту,— это внимательное отношение к противоречиям, к суждениям спорящих сторон. И «если они обнаружат талант, если они произведут глубокие и новые исследования, одним словом, если только они будут говорить разумное, то разум от этого всегда выиграет...

Разум даже нуждается в таком споре, и было бы желательно, чтобы этот спор велся своевременно и публично, пользуясь неограниченной свободой. Тем раньше в таком случае развилась бы зрелая критика» [2], необходимость которой, по Канту, непосредственно следует из самой идеи свободы человеческого разума и является без-

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 621.
[2] Там же, стр. 622—623.

условным его правом; «и так как от этого разума зависит всякое улучшение, какое возможно в нашем состоянии, то это право священно и никто не смеет ограничивать его»[1].

В «Критике чистого разума» Кант выступал также с резкой критикой догматического обучения, которое, по его мнению, не учитывает необходимых требований разума. Догматическое обучение, по Канту, имеет тот недостаток, что оно не научает людей критически мыслить, с помощью наставника не воспитывает их преодолевать доводы своих идейных противников, вскрывать ошибки, содержащиеся в их положениях. Поэтому молодые люди, воспитанные догматическим способом, обычно беспомощны. Они, встречаясь с хитроумными суждениями противника, бывают неспособны защищать свои теоретические убеждения.

Кант призывал придерживаться критического способа обучения молодежи, в котором полностью учитываются природа, предписания человеческого разума, при этом способе обучения молодежи дают не только знания, основы наук, но и знакомят их также с теоретическими доводами оппонента с целью научить опровергать эти доводы. В результате такого обучения молодые люди рано почувствуют свои силы и сумеют отражать неверные аргументы и софизмы.

Все эти мысли еще раз свидетельствуют о важности кантовского понимания противоречия в становлении диалектики, в формировании диалектико-логических принципов теоретического знания.

Однако приведенные выше идеи Канта содержат в себе коренные недостатки, обусловленные его идеализмом и агностицизмом. В частности то, что, призывая к свободе критики, Кант ратовал за свободу доказывать бытие бога и утешал себя тем, что ни защитник бытия «высшей сущности», ни его противник-«вольнодумец» не смогут ничего доказать. «Они могут бороться сколько угодно; тени, разрубаемые ими, мгновенно срастаются вновь, как герои в Валгалле, чтобы опять развлекаться бескровными битвами»[2]. Как идеалист, он радовался тому, что идея бога не может быть опровергнута, как агностик провозглашал невозможность постижения истины не

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 626.
[2] Там же, стр. 629.

только в вопросе о бытии бога, но и в любой другой сфере знания, если проблема выходит за пределы чувственного опыта.

Решительно отвергая выводы, порожденные идеализмом и агностицизмом Канта, классики марксизма-ленинизма брали и развивали из его философии то, что представляет действительную ценность в подготовке диалектического метода мышления. Это относится прежде всего к той части кантовского учения об антиномиях, в которой обоснована необходимость, неизбежность противоречия, диалектики в разуме, разумном познании. Именно эта сторона его учения была подхвачена последующей немецкой философией и продуктивно развита в марксистско-ленинской философии.

Важным для нас является и то, что после Канта диалектика, противоречие трактуется уже не как результат субъективной деятельности мышления, а как нечто необходимое, естественное, неизбежно проявляющееся, когда разум выходит за пределы чувственного опыта, стремится постичь и охватить безусловное. Этим мы обязаны Канту, который доказал, что антиномичность характерна не только для теоретического разума, но и для практического, а также для способности суждения»[1].

И можно только сожалеть, что философ, открывший и описавший противоречивость, антиномичность разума, не понял истинное значение этого свойства разума как причину движения и самодвижения в познании, а в полном согласии с традиционной логикой видел в нем нечто противоречащее научно-теоретическому знанию. Будучи убежден, что всеобщим условием научного знания является его непротиворечивость, Кант впадал в дуализм, с одной стороны, признавая разум высшей познавательной способностью, а, с другой — отрицая объективность результатов деятельности разума. Поскольку разум противоречив, антиномичен, постольку, полагал Кант, он не способен дать объективно истинное знание о предмете. Позитивность разума, по Канту, состоит только в том,

---

[1] «Разум не только не может мыслить **мировое целое,** не впадая тотчас в противоречия,— справедливо отмечал В. Ф. Асмус,— но также не может без противоречия мыслить само понятие нравственного закона вместе с необходимо принадлежащим ему понятием причинной связи между добродетелью и счастьем». (См.: *В. Ф. Асмус.* Диалектика Канта. М., 1929, стр. 127).

что он *стремится* дать полный синтез, безусловное знание, хотя достигнуть его никогда не сможет.

В отличие от Канта, последующие представители немецкой классической философии усматривали в разуме действительно высшую способность человеческой познавательной деятельности. Признавая внутреннюю связь противоречия с разумом, они видели в диалектическом противоречии не недостаток, а великое условие истины, способности саморазвития человеческого знания. Поэтому объективно (вопреки кантовской интерпретации) учение об антиномиях, о противоречивости разума имело большое значение в становлении диалектического, конкретного мышления.

Однако, к сожалению, нельзя сказать то же самое о кантовском способе, форме доказательства антиномий и о тех решениях антиномий, к которым приходит философ в результате своих теоретических размышлений. Основная критика недостатков кантовской антиномии уже содержится в философии Гегеля, в которой достаточно придирчиво проанализированы и выявлены все пороки кантовского способа размышления, насколько это возможно с позиций объективного идеализма.

Прежде всего неудовлетворителен кантовский способ обоснования каждой стороны антиномии. Кант вел свое доказательство от противного. И хотя сам он считал безупречным качество своих доказательств, но мы не можем с ним в этом согласиться, поскольку справедливость того или иного положения он обосновывал не имманентно, не посредством раскрытия собственных определений, их связей с другими, а на основе невозможности другого, противоположного. При этом философ вынужден был допускать такие основания, которые как раз и нуждаются сами в доказательстве. Гегель по этому поводу писал: «Сразу видно, что не было никакой нужды вести доказательство от противного или даже вообще вести доказательство, так как в нем лежит в основе то, что́ должно было быть доказано» [1].

Для наглядности посмотрим, как Кант ведет доказательство. Возьмем первую антиномию, посвященную исследованию ограниченности и неограниченности мира в пространстве и времени. Для обоснования своего тезиса («Мир имеет начало во времени и ограничен также в

[1] *Гегель.* Наука логики, т. 1, стр. 314.

пространстве») философ приводит следующее доказательство: «Допустим, что мир не имеет начала во времени, тогда до всякого данного момента времени протекла вечность и, стало быть, прошел бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире. Но бесконечность ряда именно в том и состоит, что он никогда не может быть закончен путем последовательного синтеза. Стало быть, бесконечный прошедший мировой ряд невозможен...»[1].

Как видим, типичнейшее доказательство от противного: конечность мира доказывается на основе невозможности его бесконечности в пространстве и времени. При этом доказательство строится на таком допущении, которое в свою очередь нуждается в доказательстве. Например, в рассуждениях Канта «данный момент времени» принимается как нечто безусловное, хотя он сам нуждается в доказательстве. Конечность мира в пространстве, таким образом, обосновывается на доказательстве конечности времени. В кантовском рассуждении «здесь» принимается так же безоговорочно, как и «данное время», хотя их природа диалектична. Диалектика не знает ни безусловного «здесь», ни безусловного «данное время», они постоянно переходят в свои противоположности. По этой причине всякое «начало» имеет другое начало, хотя оно остается началом для будущего времени. Кант же требует абсолютного начала, которое было бы во всех отношениях началом. В отличие от Канта, последовательный диалектик Гегель не искал такого начала, а пытался рассматривать эти категории диалектически.

Другая ошибка в исследовании первой антиномии состоит в том, что Кант исходил не из категорий конечного и бесконечного и непосредственно рассматривал не их, а сами конечность и бесконечность мира как конкретное применение этих категорий. Кант отрицал синтетичность взаимосвязи понятий. А ведь достаточно было непосредственно рассмотреть категории конечного и бесконечного и их логическую связь, и это неизбежно привело бы к открытию их диалектического единства. В таком случае Кант не ограничился бы отрицательной диалектикой — признанием необходимости конечного и бесконечного, как противоположностей, не счел бы эту необходимость ошибкой, не пришел бы к выводу, что бесконечное воз-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 404.

можно лишь потенциально (из чего он исходил догматически).

Если бы Кант непосредственно рассмотрел категории конечного и бесконечного именно как категории, он убедился бы, что разрешение антиномии не требует отрицания мира как вещи в себе и признания его только как явления.

Однако философ, исходя из тех же ошибочных положений, столь же ненадежным способом рассмотрел и другие свои антиномии. При разрешении второй антиномии («Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей...» и «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей...») он, например, опирался на различие вещи в себе и явления. Поскольку сам подход к вопросу был неверен, он снова, доведя дело до отрицательной диалектики, признал ее ошибочной. Между тем, непосредственно рассмотрев природу категории количества, он убедился бы, что прерывность и непрерывность не только необходимы друг для друга, но и составляют понятие одного и того же, именно — понятие количества, природа которого диалектична, поскольку это понятие заключает в себе единство противоположностей. Но опять-таки Кант закончил свое исследование диалектики на том, с чего Фихте и Гегель начали.

Далее, рассматривая вторую антиномию Канта, мы замечаем, что сама формулировка ее тезиса тавтологична, на что указывал еще Гегель. И в самом деле, сказать, что сложное состоит из простого,— это значит ничего не сказать в определении сложного. Это все равно, что сказать: чернила состоят из чернил, по остроумному замечанию Гегеля. Кант не понял также и внутренней связи сложного и простого. В его трактовке сложное и простое — две полярные вещи, из коих одна служит для определения другой. Совсем иначе подошел к этому Гегель: он попытался раскрыть внутренние связи этих категорий, проследить формирование их понятия, становление их конкретного единства. Кант мало обращал внимания на единство, конкретность этих категорий, но в диалектике единство, конкретность, превращение одного в другое имеют принципиальное значение.

Раскрывая теоретические пороки кантовского способа анализа антиномии, Гегель писал: «При более внимательном рассмотрении оказывается, что кантовские антиномии не содержат ничего другого, кроме совершенно

простого категорического утверждения о *каждом* из двух противоположных моментов некоторого определения, взятого сам по себе, *изолированно* от другого. Но при этом указанное простое категорическое или, собственно говоря, ассерторическое утверждение скрыто в сложной сети превратных, запутанных рассуждений, благодаря чему должна получиться видимость доказательства и должен прикрываться, сделаться незаметным чисто ассерторический характер утверждения; это обнаруживается при более тщательном рассмотрении этих рассуждений» [1].

Таким образом, можно заключить, что первоначальной и продуктивной идее Канта по обоснованию противоречий в разуме совершенно не соответствует его способ разрешения антиномий. Этот способ и нельзя назвать разрешением антиномий, поскольку в действительности Кант лишь устранял, ликвидировал, сводил на нет им же самим сформулированные антиномические утверждения. Сам Кант вполне отдавал себе отчет в том, что подлинное логическое противоречие (аналитическое) — это такое противоречие, когда противоположные утверждения противоречат друг другу в одно и то же время и в одних и тех же отношениях. Поэтому философ пытался отличить эти подлинные (аналитические) противоречия от мнимых «диалектических противоречий», которые возникают в мышлении, в разуме, как он считал, вследствие ошибок, смешения понятий и различных отношений. Свой главный труд философ посвятил обоснованию того, что антиномии по своей природе — это не действительные логические противоречия, а иллюзия, видимость противоречия.

Такой взгляд на антиномии (противоречия) воплотил в себе как объективное, так и субъективное в отношении Канта к диалектике. С одной стороны, философ открыл и глубоко проанализировал антиномии (противоречия) в человеческом разуме. Как честный мыслитель, он констатировал, объективно выразил тот реальный, эмпирический факт, что, когда наука, теоретическое мышление пытается дать представление о целом, теоретическое понимание и синтез целостного, то в разуме неизбежно возникает противоречие. Кант правильно уловил и фиксировал это явление в развитии теоретического мышления.

---

[1] *Гегель.* Наука логики, т. 1, стр. 264.

Отмечая эту положительную сторону его философии, Э. В. Ильенков совершенно справедливо писал: «Философия Канта рассматривается нами, как схоластически-систематизированное «самосознание» науки, как «позитивное» описание представлений науки о самой себе; это описание, будучи достаточно полным и откровенным (а мышление Канта именно таково), приводит к констатации того простого обстоятельства, что наука — то есть вся совокупность научных дисциплин — диалектична, то есть кишит логическими противоречиями. Внешне это выражается в том, что в науке всегда наличествуют противоборствующие школы, стремящиеся во что бы то ни стало, не гнушаясь никакими средствами, одержать победу над противоположными воззрениями. Наука, если брать ее в целом, всегда являет собою картину «борьбы всех против всех»...

«Диалектику» — в том непосредственно-негативном смысле этого слова, в котором оно понятно без длинных разъяснений — Кант фиксирует как фактически-эмпирическую ситуацию внутри современной ему науки, показывая, что эта диалектика становится очевидной сразу же, как только научное мышление отваживается отдать себе отчет в способах своей собственной работы, формах своего собственного движения» [1].

Все это — объективно продуктивная сторона кантовского учения об антиномиях. Однако хотя Кант констатировал, выразил реальное положение дел в развитии теоретического знания, открыл антиномичность разума, но чисто стихийно, поскольку сделанные им открытия не были результатом осуществления мировоззренческой установки философа. Более того, Кант субъективно противился открытому им факту антиномичности разума, не понимал продуктивного, творческого значения антиномий и видел в них не силу, а слабость человеческого разума. Здесь очень уместно вспомнить знаменитое высказывание Маркса о том, что непонятая форма является всеобщей формой в познании и деятельности. Сам Кант так до конца и не понял, что он, открыв и проанализировав антиномическую природу разума, космологических идей, сделал довольно крупный шаг вперед в развитии челове-

[1] *Э. В. Ильенков.* К вопросу о природе мышления. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук, стр. 4—5.

ческой мысли. Борясь с косностью традиционного мышления, он сам оставался у него в плену. По этой именно причине он никак не мог примириться с объективной необходимостью открытых им же антиномий, а пытался, по возможности, их разрешить, устранить из сферы теоретического мышления, добивался того, чтобы они не противоречили и, по крайней мере, не поколебали незыблемую твердыню формальной логики — закона непротиворечивости мышления.

Внимательный анализ кантовского способа разрешения космологических антиномий убеждает нас в том, что все симпатии Канта оставались всецело на стороне этого формально-логического закона: философ принципиально его утверждал, не сомневался в его истинности, хотя на протяжении всей своей работы лишал его статуса всеобщности и безусловности.

В попытке обойти, устранить диалектическую сущность антиномий отчетливо проявился кантовский дуализм. Разделив действительность на вещи в себе и явления, он с помощью этой операции пытался выправить, устранить противоречия, не усматривая в них подлинно диалектического содержания. В разделе, посвященном разрешению космологических умозаключений, философ торжествующе заявлял, что противоречия, антиномии разума ни в коей мере не являются действительными логическими противоречиями, а представляют собой лишь иллюзию и логическую ошибку, которая и создает видимость диалектического и необходимого противоречия. Кант считал, что все его предшественники трагически отождествляли вещь в себе с явлениями. Он пытался убедить своих читателей, что противоречия, антиномии в космологических суждениях возникают потому, что посылки умозаключения берутся в различных смыслах и отношениях. При этом он рассуждал следующим образом. В космологических утверждениях все антиномии чистого разума опираются на то, что если дано обусловленное, то дан и весь ряд всех его условий. Однако это положение в зависимости от условий (в синтезе явлений) порождает различный смысл, различное содержание в посылках умозаключения. Так, если обусловленное и его условие понимаются нами как вещь в себе, то вместе с обусловленным дан полный ряд его условий и, стало быть, дано также безусловное. «Здесь синтез обусловленного с его условием есть синтез одного лишь рассудка,

который представляет вещи *как они есть,* не обращая внимания на то, можем ли мы и каким образом прийти к знанию о них»[1].

Совершенно другое дело, когда речь идет о явлениях. В этом случае, по Канту, невозможно утверждать, что если дано обусловленное, то даны также и все условия (как явления) для него, и, значит, невозможно заключать об абсолютной целостности их ряда. Почему? Да потому, что явления при самом схватывании их — это не что иное, как эмпирический синтез (в пространстве и времени), и, следовательно, даны только в *этом* синтезе. «Но,— продолжал Кант,— оттого, что обусловленное (в явлении) дано, вовсе еще не следует, будто тем самым дан и предполагается также синтез, составляющий его эмпирическое условие; этот синтез имеет место только в регрессе и никогда не существует без него»[2].

Отметив это обстоятельство, Кант утверждал далее, что антиномичность космологических идей обусловлена тем, что их бóльшая и мéньшая посылки рассматривают обусловленное в различных значениях. «Отсюда ясно, что бóльшая посылка космологического умозаключения берет обусловленное в трансцендентальном значении чистой категории, а мéньшая посылка берет его в эмпирическом значении рассудочного понятия, применяемого только к явлениям; следовательно, здесь мы сталкиваемся с тем диалектическим обманом, который называется sophisma figurae dictionis. Но это не преднамеренный обман, а совершенно естественное заблуждение обыденного разума»[3].

Таким образом, антиномичность космологических умозаключений, по Канту, обусловлена смешением понятий, и это объясняется тем, что «мы упустили из виду важное различие между понятиями». Дело в том, что «синтез обусловленного с его условием и весь ряд условий (в большей посылке) вовсе не заключали в себе никакого ограничения временем и никакого понятия последовательности. Эмпирический же синтез и [данный] ряд условий в явлении (в меньшей посылке) необходимо последовательны и даны лишь во времени друг после друга»[4].

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 456.
[2] Там же.
[3] Там же
[4] Там же, стр. 457.

Высказав эти предварительные замечания ко всем космологическим положениям, Кант перешел к детальному анализу и разрешению антиномий чистого разума, которые он делил на два класса — по две антиномии в каждом. Антиномии первого класса философ называл математическими, а антиномии второго класса — динамическими и соответственно относил к математическим антиномии конечности и бесконечности, а также делимости и неделимости материи, к динамическим же — антиномию необходимости и свободы и антиномию случайности и необходимости.

Подробное рассмотрение Кант начал с так называемых математических антиномий. Их особенность он видел в том, что у них мыслимый синтез является синтезом однородного, поскольку в этих антиномиях речь идет главным образом о величине, которая всегда связана с синтезом однородного. Кроме того, математические антиномии, по Канту, отличаются от динамических и способом разрешения. Последнее обусловливается как раз тем, что все математические антиномии, во-первых, однородны, а во-вторых, заключенные в них противоречия имеют одинаковую логическую природу, одинаковую логическую характеристику.

На основе внимательного анализа математических антиномий Кант пришел к выводу, что в первой из них (о бесконечности и конечности мира) противоречие ни в коей мере не является подлинно логическим, т. е. противоречащей противоположностью. Чтобы противоречие тезиса и антитезиса было подлинно логическим, отношение тезиса и антитезиса должно быть не только противоположным отношением, но и противоречащей противоположностью. В таком случае суждению «мир бесконечен» противостояло бы суждение «мир не бесконечен», и тогда оказалось бы, что «если ложно первое суждение, должно быть истинным противоречащее ему суждение о том, что мир не бесконечен. В этом суждении,— писал Кант,— я только отрицаю бесконечный мир, не полагая другого, а именно конечный мир» [1].

В первом же противопоставлении на самом деле тезису («мир бесконечен») противостоит антитезис («мир конечен»). В данном случае, по Канту, отношение тезиса к антитезису не является действительным логическим

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 459.

отрицанием, противоречащей противоположностью, а является контрарным отношением, диалектической противоположностью. А это означает, что действительно истинным может оказаться какое-то третье положение, в то время, как оба суждения антиномии придется признать ложными, поскольку «в таком случае,— писал Кант,— я рассматриваю мир как сам по себе определенный по своей величине, не только отрицая в противоположном суждении бесконечность и вместе с ней, быть может, все обособленное существование его, но и прибавляя к миру как вещи, действительной самой по себе, определение; это точно так же может быть ложным, а именно в том случае, если мир вовсе *не* дан *как вещь в себе* и, стало быть, не дан ни как конечный, ни как бесконечный по своей величине» [1].

Далее Кант пытался выявить основания той диалектической видимости, иллюзии, вследствие которой отношения бесконечности и конечности представляются как логическое противоречие, противоречащая противоположность. Таким основанием ложности математических антиномий является, по Канту, ошибочное предположение, что мир, весь ряд явлений есть действительное отношение вещей в себе.

Таким образом, по мнению Канта, антиномическое отношение, необходимо возникшее в математической антиномии «мир бесконечен» и «мир конечен» не является отношением действительных логических противоречий; здесь возникает диалектическая видимость как результат смешения понятий в теоретическом разуме. А раз так, то совершенно естественно в качестве способа разрешения подобных антиномий предложить обнаружение и устранение факта смешения понятий, что и сделал Кант. Он писал: «Кто рассматривает суждения *мир по своей величине бесконечен и мир по своей величине конечен* как находящиеся в отношении противоречащей противоположности, тот предполагает, что мир (весь ряд явлений) есть вещь в себе. В самом деле, мир остается, если бы я и отрицал бесконечный или конечный регресс в ряду его явлений. Если же я устраню эту предпосылку или эту трансцендентальную видимость и стану отрицать, что мир есть вещь в себе, то противоречащая противоположность этих утверждений превратится в чисто диалектиче-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 459.

скую противоположность, и так как мир вовсе не существует сам по себе (независимо от регрессивного ряда моих представлений), то он не существует ни как *само по себе бесконечное целое,* ни как *само по себе конечное целое*»[1].

Подобным же образом исследуется и разрешается Кантом вторая математическая антиномия — антиномия делимости и неделимости мира.

Динамические антиномии, по Канту, резко отличаются от математических антиномий прежде всего тем, что в математических антиномиях и тезис и антитезис одинаково ложны, а в динамических — противоположные суждения оба суть истинные. Стало быть, математическую антиномию от динамической отличает и способ разрешения. Поскольку класс математических антиномий при внимательном рассмотрении оказывается возникшим вследствие противоречивости основного, исходного понятия тезисов и антитезисов, то и противоречия выявляются путем их редукции к исходному пункту исследования. После этого математическую антиномию разрешают уже способом удаления противоречия из исходного понятия, что совершается формально-логическим уточнением этого понятия, ликвидацией попыток мыслить в одном понятии различное.

Теперь посмотрим, как философ разрешил динамические антиномии, о которых говорил, что они состоят из истинных суждений. Учитывая это последнее, мы вправе предположить, что именно здесь он дал подлинное решение вопроса о противоречии, позитивное разрешение диалектической проблемы.

В третьей антиномии (а именно она является ведущей в классе динамических антиномий, поэтому Кант исследует ее весьма скрупулезно) тезис утверждает наличие в мире свободной причинности: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit)». В антитезисе говорится о том, что все в мире совершается только по законам необходимости: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы»[2].

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 460.
[2] Там же, стр. 418, 419.

Доказывая справедливость антитезиса, Кант обращал внимание на то, что наука возможна лишь там, где действует необходимость, присущая природе, и потому научно-теоретическое знание можно получить только о природе. Природа же в кантовской трактовке — это арена явлений, совокупность опыта, возможность которого с самого начала обусловлена априорными формами чувственности и рассудка. Причем природа целиком подчиняется принципу причинности: «Закон природы гласит, что все происходящее имеет причину, что каузальность этой причины, т. е. *действие,* предшествует во времени и в отношении *возникшего* во времени результата сама не могла существовать всегда, а должна быть *произошедшим* событием, и потому она также имеет свою причину среди явлений, которой она определяется, и, следовательно, все события эмпирически определены в некотором естественном порядке» [1].

Данная эмпирическая определенность природных событий в некоторой последовательности, естественной закономерности, т. е. всеобщей естественной необходимости, есть главное в цепи природных явлений. Ничто в природе не может выпасть из необходимо взаимосвязанных событий, все в природе подчиняется жестко детерминированной необходимости, в противном случае, согласно Канту, «мы поставили бы явление вне всякого возможного опыта, отличили бы его тем самым от всех предметов возможного опыта и превратили бы его в пустое порождение мысли и воображения» [2].

Итак, доказательство антитезиса привело к выводу о том, что природа по своей сущности противоречит свободе. Но содержание тезиса антиномии говорит о существовании свободы в мире. Где же именно?

Кант понимал это следующим образом. Человеческий разум способен мыслить свободу, и эта способность разума связана с тем, что он постоянно старается выйти за пределы опыта, за пределы природы, как совокупности опыта. Или, словами Канта, «разум создает себе идею спонтанности, способной само собой начинать действовать без предшествующей другой причины, которая в свою очередь определяла бы ее к действию по закону причинной связи» [3]. Разум имеет неодолимое желание

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 484.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 478.

дать абсолютный синтез, рассмотреть то, что выходит за пределы всякого возможного опыта. Правда. на этом пути теоретический разум ничего не в состоянии достигнуть, так как в действительности нет предмета, объекта, соответствующего его идее. Поэтому разум, его идеи не могут дать однозначного, всеобщего и необходимого знания, а порождают лишь паралогизмы, антиномии, идеи без объекта.

В отличие от теоретического, чистого разума практический разум имеет дело с нравственной природой человека, человеческими поступками, волей и желаниями. Если теоретический разум, выходя за пределы всякого опыта, не дает достоверного ответа об объекте познания, то объектом практического разума является сам человек, поэтому практическому разуму нет нужды искать чувственный аналог идее в созерцании, но создается возможность прямо исходить из факта наличия человеческой свободы, ее идеи, поскольку «основоположение нравственности» как «основоположение человеческой свободы» человек находит в себе самом.

Согласно Канту (см. «Критику практического разума»), отсутствие свободы несовместимо с нравственностью, со свободным выбором. Поэтому там, где предмет безусловно подчиняется природным закономерностям, необходимости, причинности, пространству и форме, нет места нравственности и нравственной ответственности. Ведь людям никогда не приходит мысль подвергать наказанию, например, упавший на голову камень.

Совершенно по-другому относимся мы к человеку, ибо он ответствен за свои поступки. Такая точка отсчета связана с идеей безусловной свободы и столь же безусловной ответственности человека. Возможность свободы человека, по Канту, вытекает из того, что он не только чувственное, но и умопостигаемое существо. Человек имеет свое лицо, и он самодеятелен. Поэтому проблема свободы в человеческом обществе имеет особое, специфическое содержание.

Кантовское обоснование свободы воли человека занимает центральное место в его этике. В идеях Канта по этому вопросу мы замечаем несомненное влияние на него французского просвещения, в частности Руссо, однако сама кантовская постановка проблемы бесспорно оригинальна.

Признав идею свободной причинности, Кант подверг критике учение Спинозы о всеобщей причинной обусловленности всего сущего. Если справедливо сказанное Спинозой, то невозможно допустить свободу личности и также невозможно обосновать нравственность и нравственную ответственность личности. Как видим, Кант выступал против метафизического, механистического понимания причинности, но сам, однако, не смог до конца его преодолеть, и это помешало ему правильно понять диалектическое отношение природной необходимости и свободы, вынудило прибегнуть к противопоставлению природы свободе.

Рассматривая такой специфический объект, каким является человек, Кант трактовал его как единство необходимости и свободы, поскольку человек в одно и то же время есть природное существо, которое подчинено всем природным закономерностям (т. е. явление, гармонирующее с общим порядком природы), и сверхприродное, умопостигаемое существо. «С одной стороны, он для себя есть, конечно, феномен, но, с другой стороны, а именно в отношении некоторых способностей, он для себя чисто умопостигаемый предмет, так как деятельность его вовсе нельзя причислить к восприимчивости чувственности»[1]. Расшифровывая данное положение, необходимо отметить, что эта деятельность по восприятию себя и своих действий в качестве умопостигаемых сущностей есть, по Канту, прерогатива не теоретического, но практического разума, сфера нравственности, которая не подчиняется времени и условиям временной последовательности, что будет важно впоследствии, при разрешении проблемы.

Все это давало основания для надежды, что Кант, глубоко рассмотрев динамические антиномии, найдет действительно диалектическое их разрешение и таким образом еще раз докажет ограниченность закона противоречия формальной логики. Но следя за ходом его рассуждений, мы убеждаемся, что наша надежда не оправдалась, что философ и здесь, как при рассмотрении математических антиномий, пытался обосновать ошибочность, иллюзорность антиномии, противоречия.

Как известно, действительным противоречием мы называем только такое, которое противоречит в одно и то же время и в одном и том же отношении. По Канту, под-

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 487.

линное противоречие возникает там, где два суждения находятся друг к другу «в отношении противоречащей противоположности»[1]. Динамические же антиномии Кант трактовал как противоречия относительно одного и того же предмета в одно и то же время, но в разных отношениях, из чего вытекает, что они формально непротиворечивы. Антиномия о том, что человек одновременно свободен и несвободен, распадается на два лишь внешне связанных суждения: человек свободен как существо мира умопостигаемого, не подчиняющегося природно-временным закономерностям; и это положение постигается посредством практического разума; человек несвободен как существо телесное, пространственно оформленное, чувственно созерцаемое, элемент чувственного мира.

В теоретическом обосновании этой мысли Канту пригодилось его деление мира на «вещь в себе» и «явление». Тезис и антитезис третьей антиномии, по Канту, утверждают нечто о предмете в разных отношениях. Получается, что кантовский сложный процесс обоснования антиномий не приводит ни к каким серьезным результатам. Исследование Кантом проблемы противоречия приводит к полному устранению действительного противоречия, реставрации метафизики, канонизации формально-логического запрета противоречия. Ясно осознавая, что противоречие есть только там, где субъект полагает себя свободным «*в одном и том же смысле* или *в одном и том же отношении* и тогда, когда он называет себя свободным, и тогда, когда в отношении того же поступка он признает себя подчиненным закону природы»[2]. Кант в то же время утверждал, что тут нет противоречия, поскольку прежняя догматическая философия не различает человека как «явление» и как «вещь в себе». Критицизм же, согласно Канту, различает в человеке его эмпирический и умопостигаемый характер, а потому снимается и традиционное противоречие необходимости и свободы. Свою новаторскую роль в философии Кант, в частности, усматривал именно в преодолении им вековой антиномии механицизма и телеологизма, необходимости и свободы. Поэтому в истории диалектики тенденция к устранению противоречия путем интерпретации его как противоречия в разных отношениях связана прежде всего с именем

---

[1] *И. Кант.* Соч., т. 3, стр. 459.
[2] Там же, т. 4, ч. 1, стр. 301.

Канта, хотя имелись и более поздние попытки аналогичным образом трактовать противоречия. В частности, один из теоретиков и лидеров партии эсеров Чернов пытался критиковать Ф. Энгельса по вопросу о движении с позиций метафизики. «Движение есть нахождение тела в данный момент в данном месте, в другой, следующий момент в другом месте — таково возражение, которое Чернов повторяет (см. его «Философские этюды») вслед за *всеми* «метафизическими» противниками Гегеля»,— пересказывает В. И. Ленин возражение Чернова и тут же подвергает его уничтожающей критике. «Это возражение *неверно:* (1) оно описывает *результат* движения, а не *само* движение; (2) оно не показывает, не содержит в себе *возможности* движения; (3) оно изображает движение как сумму, связь состояний *покоя,* т. е. (диалектическое) противоречие им не устранено, а лишь прикрыто, отодвинуто, заслонено, занавешено»[1]. И далее, уже отвлекаясь от Чернова, В. И. Ленин пишет: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление,— и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия.

И в этом *суть* диалектики. *Эту-то суть* и выражает формула: единство, тождество противоположностей»[2].

Вот эту-то суть диалектики, на которую указал В. И. Ленин, так до конца и не постиг Кант. Расчленяя понятия и весь предметный мир на «вещи в себе», которые объявлял непостижимыми, и «явления», постигаемые чувственно, субъективный идеалист и агностик Кант стремился посредством логических операций устранить противоречия, поскольку считал их неизбежным пороком разума. Дойдя только до отрицательной, антиномичной диалектики, Кант так и не смог подняться выше. Обосновать положительную, «спекулятивную» диалектику позднее удалось другому гиганту философской мысли — Гегелю, но, разумеется, с позиций объективного идеализма.

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 232.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 233.

ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА КАНТОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Историческая судьба кантовской диалектики, его учения о противоречии общеизвестна. Это учение критически преодолено Гегелем и в особенности марксистской диалектикой, являющейся революционно-критическим методом мышления.

Решительная гносеологическая критика кантовской концепции противоречия осуществлена уже Гегелем. В отличие от Канта, Гегель, во-первых, трактовал противоречие как внутренний стержень всей логики, так как только благодаря противоречию реализуется универсальное развитие форм мышления, переход их от одного уровня к другому; Гегель, во-вторых, пытался рассмотреть категорию противоречия соответственно тому, какое место она занимает в системе логических категорий, раскрыть сущность и выявить отношение категории противоречия к другим философским категориям; в гегелевской философии, в-третьих, признается не только противоречие, но и его разрешение.

В своей философии Гегель постоянно противопоставлял конкретное, диалектическое понимание противоречия абстрактному, рассудочному его пониманию. В такой трактовке противоречие — это понятие, целостное образование, которое состоит из единства многочисленных определений. При этом формирование конкретного понятия противоречия он проводил через ряд последовательных, внутренне связанных этапов. Гегель, далее, раскрывал и прослеживал моменты тождества, разности, различия, противоположности и т. п., как моменты диалектического, конкретного понятия противоречия.

Гегель, таким образом, дал конкретное истолкование противоречия. В его трактовке понятие противоречия содержит все предшествующие ступени своего развития в качестве исходного момента, причем каждый аспект конкретного понятия противоречия может быть выделен в самостоятельный закон, о чем свидетельствует существование формально-логических законов тождества, противоречия и исключенного третьего.

Но, как справедливо отмечал В. И. Ленин, «логику Гегеля нельзя *применять* в данном ее виде; нельзя *брать* как данное. Из нее *надо выбрать* логические (гносео-

логические) оттенки, очистив от Ideenmystik*: это еще большая работа»[1].

Эту большую работу, как мы знаем, проделали К. Маркс, Ф. Энгельс и сам В. И. Ленин. Они создали марксистско-ленинскую диалектику, на фоне которой особенно отчетливо проступают все пороки и недостатки кантовской диалектики, его учения о противоречии. В диалектическом материализме всесторонне обосновывается универсальность противоречия как источника движения и самодвижения. Вопрос же о противоречии в мышлении здесь решается не абстрактно, а конкретно. Обосновывая значение противоречия в мышлении, в построении теоретического знания, диалектико-материалистическая логика исходит из того, что а) противоречие в мышлении, в формировании знания недопустимо, если оно является следствием субъективных ошибок, результатом нарушения последовательности рассуждения, и б) противоречие необходимо, если оно в мышлении, в теоретическом знании возникло как отражение объективной противоречивости предмета. Таким образом, когда в теоретическом мышлении возникают субъективные противоречия, их устранение не только обязательно, но и не вызывает особой трудности. Совсем другое дело, когда в мышлении, в процессе формирования знания противоречия, парадоксы, антиномии возникают в результате правильного отражения действительности. Такого рода противоречия не только не устраняются, но считаются важнейшим условием объективного познания действительности.

При обосновании данной теоретической концепции диалектико-материалистическая логика опирается на следующее положение: если все в мире находится в развитии и противоречии, то это в равной мере должно относиться и к мышлению, общим понятиям. Именно на это указывал В. И. Ленин, когда отмечал, что, если нет развития, противоречивости мысли, то трудно говорить о связи мышления, общих понятий с действительностью (см. т. 29, стр. 229). Далее. Само мышление, согласно марксистской концепции, не есть особая, самостоятельная реальность. Оно является формой действительности, поскольку мыслить вообще — значит двигаться по фор-

---

* — мистики идей (*Ред.* Полн. собр. соч.).

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 238.

мам вещей, по форме объективной реальности. Стало быть, если объекты познания противоречивы, то и понятия, являющиеся только идеальными формами реальности, «должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, дабы обнять мир» [1].

Еще одним важным основанием материалистической диалектической противоречивости мышления является противоречивость предметной деятельности человека, в состав которой входит и мышление как одна из форм предметной деятельности. Последняя же прежде всего выступает как единство процессов опредмечивания и распредмечивания. Без этого единства нет предметной деятельности. «Эта категория на деле есть не что иное,— пишет Г. С. Батищев,— как элементарнейшая *социальная* связь, простейшее *социальное* отношение, в котором деятельность как труд и деятельность как общение еще совпадают и не разделились в относительно самостоятельные сферы. Это — *«клеточка»* (и историческая, и логическая), т. е. предельно абстрактная конкретность всех социальных процессов, всей общественной формы движения. Эта *«клеточка»* выступает как то, из чего образована вся материальная и духовная культура человечества, ибо деятельность есть fagon d'être культуры, способ ее жизни и развития»[2].

В ходе предметной деятельности опредмечивание и распредмечивание переходят друг в друга; одно из них непосредственно проявляется как другое. «В самом деле,— пишет Г. С. Батищев,— опредмечивание необходимо есть также и распредмечивание, ибо оно совершается как (хотя бы частичное, если это труд) освоение орудия деятельности и опирается на освоенность частичных результатов своей собственной деятельности. Опредметить человек вообще может только нечто распредмеченное, в противном случае он действует просто как машина, в которой функционирует по законам природы и вещественно-экстенсивно воспроизводится лишь *материальный состав человеческой деятельности*... С другой стороны, распредмечивание есть также и опредмечивание, ибо оно совершается не как воспарение в царство идеальных

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 131.

[2] *Г. С. Батищев.* Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963, стр. 15.

сущностей или в мир идей, населенный творческими способностями без предметов, без материи, а как *«переопредмечивание»*, как перевоплощение прежней формы деятельности (другого человека)»[1].

Противоречивость человеческой деятельности проявляется и в противоречивости любого акта этой деятельности. В любой целесообразной деятельности реально существует диалектическое противоречие цели, средств и результата. В процессе практической деятельности люди всегда выходят за пределы первоначального плана, добиваются бóльших результатов, нежели те, что определялись первоначально поставленной целью. В этом прежде всего проявляется творческий характер труда и неустранимость диалектического противоречия.

Вопрос о необходимости противоречия в мысли теснейшим образом связан и с принципом универсальности развития. Если признать универсальность развития (т. е. что развитие есть разрешение противоречий), то следует признать и необходимость принципа противоречия как важнейшего условия при формировании теоретического знания. В материалистической диалектике развитие понимается не как простой процесс роста, а как диалектический процесс формообразования, как изменение сущности, переход от одного качественного состояния к другому. По этому вопросу В. И. Ленин писал: «Если все развивается, значит все переходит из одного в другое, ибо развитие заведомо не есть простой, всеобщий и вечный *рост, увеличение* (respective уменьшение) etc.— Раз так, то... надо *точнее* понять эволюцию как возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы»[2].

При таком понимании развитие, его сущность трактуется как тождество, или единство противоположностей[3]. «Тождество противоположностей... есть признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих,* противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа и общества *в том числе).* Условие познания всех процессов мира в их *«самодвижении»,* в их спонтанейном развитии, в их живой жизни, есть познание

---

[1] *Г. С. Батищев.* Противоречие как категория диалектической логики, стр. 14.

[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 229.

[3] «Вкратце диалектику можно определить как учение о единстве противоположностей», — писал В. И. Ленин. (Полн. собр. соч., т. 29, стр. 203).

их как единства противоположностей. Развитие есть «борьба» противоположностей»[1]. Только такое понимание развития, указывал В. И. Ленин, и дает ключ к пониманию «самодвижения» всего сущего; только эта концепция «дает ключ к «скачкам», к «перерыву» постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового»[2].

Противоречие — имманентная сущность всякого развивающегося предмета. Если сущность — это не просто общее, а целостность, конкретность, то ее мера существования есть тождество противоположностей. Справедливость данного положения становится особенно очевидной, когда мы прослеживаем процесс формирования предмета. В этом процессе вещь приобретает свое содержание, сущность в составе некоторого реального целого. Поэтому она как бы превращается в «свое другое», проявляет себя как форма обнаружения своей сущности. Например, сущность золота как денег — это не эмпирическая его определенность, а его реальная функция в системе товарных отношений. То же самое можно сказать о мышлении. Сущность мышления нельзя непосредственно редуцировать к структуре мозга; мышление можно понять только как форму человеческой предметной деятельности.

Таким образом, сущность предмета не просто общее, а способ формирования предмета; место его внутри развивающегося целого. Причем для марксизма, в отличие от идеализма, целое — это не результат имманентной сущности разума, духа, некоей формы, а результат общественно-исторического движения. Например, сущность человека, по определению Маркса, не абстракт, а совокупность общественных отношений. Действительно, сущность каждого человека определяется теми общественными отношениями, внутри которых он существует и которыми, следовательно, определяется его место в обществе. Причем сами эти отношения не являются раз и навсегда данными, а формируются и изменяются в соответствии с развитием материальных способов производства. Точно так же и предмет, вещь в процессе действительного формирования, имея свои особые определения, начинает включаться в состав другого целого, двигается по данным этого целого, обнаруживая себя как форма проявления

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т 29, стр. 317.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр 317.

сущности, а его прежние определенности, реальное бытие выступают уже лишь как моменты другого движения, которое теперь становится для него подлинной сущностью.

Поэтому познать сущность, способ формирования предмета означает понять его как противоречие, как диалектическое превращение одного в другое, как обнаружение себя предметом в виде формы проявления своей сущности. Потому-то диалектику В. И. Ленин характеризовал как обнаружение, вскрытие противоречивой сущности предмета. «В собственном смысле диалектика,— писал он,— есть изучение противоречия *в самой сущности предметов:* не только явления преходящи, подвижны, текучи, отделены лишь условными гранями, но и *сущности* вещей также»[1]. В другом месте В. И. Ленин снова подчеркнул движение понятий: «Человеческие понятия не неподвижны, а вечно движутся, переходят друг в друга, переливают одно в другое, без этого они не отражают живой жизни»[2].

Как известно, постижение противоречивой сущности предмета, понимание противоречия для всей домарксовской философии оказалось непосильной задачей. Если Платон, Аристотель, Гегель и понимали сущность как способ формирования, то они настолько ее мистифицировали, что трактовали как нечто изначальное, духовное, как идею, форму и т. п. Эмпирическая же философия отождествила сущность со сравнительно-общим и тем навсегда закрыла для себя возможность понять всеобщее, сущность, формирование предмета.

Только в философии диалектического материализма вопрос о сущности, о формировании предмета осмыслен всесторонне и глубоко научно, чему способствовало, как уже говорилось, соединение материалистического мировоззрения с принципом развития. Напомним, что решающее значение такого соединения подчеркивал В. И. Ленин. «Всеобщий принцип развития надо соединить, связать, совместить с всеобщим принципом *единства мира,* природы, движения, материи etc.»[3],— писал он в своих «Философских тетрадях».

Таким образом, в диалектическом материализме последовательно признается объективное развитие, формо-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 227.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 226.
[3] *В. И. Ленин.* Полн собр. соч., т. 29, стр 229.

образование реальных предметов материальной действительности, под сущностью же понимается место предмета внутри развивающегося целого, его реальный процесс формирования. Поскольку сущность предмета есть его формирование, переход одного в другое, то внутренним ритмом такой сущности является закон единства противоположностей.

Исходя из понимания сущности предмета как единства многообразного, внутренне взаимосвязанного целого, диалектический материализм относит определенность сущности не к какой-либо стороне, а характеризует все единство противоположностей, ибо само по себе единство не существует, оно есть единство многообразного. В свою очередь многообразие является многообразием единого. Иными словами, каждая сторона существует постольку, поскольку существует «его другое». Невозможно, например, понимать вещь в одном отношении как единое, а в другом — как многое; она во всех отношениях выступает одновременно и как единое и как многое. Следовательно, сама сущность предмета противоречива, причем нельзя устранить эту противоречивость без устранения самой сущности. Невозможно и эмпирически выделить сущность, поскольку она является свойством не отдельных вещей, а целого.

Таким образом, целостность, конкретность нельзя представить наглядно или свести к какой-либо эмпирической определенности. Конкретное, следовательно, есть форма взаимосвязи многообразного, их единство. Стало быть, логическим средством, в форме которого отражается сущность, способ формирования конкретного, является не термин, не общее представление, а понятие, охватывающее синтез многочисленных определений.

При этом не следует упускать из виду, что если объективно конкретное есть синтез многих определений, то он возможен лишь через противоположности, ибо что-либо можно рассматривать противоположным другому только в рамках какой-нибудь целостности. Абсолютно разные вещи, не имеющие ничего общего, не могут быть противоположными, как и абсолютно одинаковые вещи не могут быть едиными и не образуют внутренней целостности. Это положение К. Маркс проиллюстрировал на примере отношений в рамках товарно-капиталистического производства: «Если бы индивид *A* имел ту же потребность, что индивид *B*, и овеществлял свой труд в том же

самом предмете, что и индивид *B*, то между ними не существовало бы никакого отношения; рассматриваемые с точки зрения осуществляемого ими производства, они вовсе не были бы различными индивидами. У обоих есть потребность дышать; для обоих существует воздух в качестве атмосферы; все это не устанавливает между ними никакого социального контакта; как дышащие индивиды они находятся в отношении друг к другу только как природные тела, а не как личности. Только различие их потребностей и неодинаковость осуществляемого ими производства дают повод к обмену и их социальному приравниванию друг к другу в обмене; это природное различие является поэтому предпосылкой их социального равенства в акте обмена и вообще является предпосылкой того отношения, в которое они вступают между собой как производящие индивиды»[1].

Как видим, К. Маркс здесь наглядно показал существо диалектического закона тождества противоположностей, стороны которых взаимно дополняют друг друга, не существуют друг без друга и каждая из них непосредственно проявляет себя в своей противоположности.

Таким образом, в диалектико-материалистической логике преодолевается узкий горизонт абстрактного рассмотрения. Все абстрактные противоположности, например конечное и бесконечное, причина и действие, добро и зло и т. д., суть противоречия, причем не через какое-либо внешнее соединение, а через осуществление перехода одного в другое. Каждая категория переходит в свою противоположность, поскольку содержит ее в самой себе. Удержание положительного в отрицательном, предпосылки в результате — вот что важно с точки зрения диалектической логики. Положительное и отрицательное — это стороны противоположности, ставшие самостоятельными. Каждое из них есть в то же время и «свое другое». Иными словами, положительное положительно и отрицательное отрицательно постольку, поскольку каждая сторона содержит внутри себя «свое другое»: положительное имеет свое отрицательное, а отрицательное — свое положительное. Только абстрактный рассудок способен рассматривать их вне указанной выше связи и при исследовании положительного абстрагироваться от отрицательного, а при рассмотрении отрицательного абстрагировать-

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 46, ч. I, стр. 189

ся от положительного. Истинное определение содержит противоположности в единстве.

В объективном мире противоречие не только существует, но и постоянно находит свое разрешение. И только тот является подлинным диалектиком, кто, не ограничиваясь признанием этого факта, правильно применяет диалектико-материалистическое понимание противоречия в своей деятельности. Признание противоречий без понимания пути их разрешения не есть диалектика в собственном смысле слова. До понятия противоречия дошла элеатская школа (в особенности Зенон). До признания неразрешимых противоречий, как уже говорилось, дошел Кант в своих антиномиях. На кантовском же уровне позднее разрабатывал концепцию отрицательной, антиномичной диалектики и С. Кьеркегор с учениками. Кьеркегор тоже понимал диалектические противоречия только в форме негативного, парадокса и антиномии и считал их неразрешимыми в разумном мышлении, а самоё диалектику, исходя из своих ложных выводов, именовал парадоксальной «логикой», иррациональной мудростью, касающейся только субъективных переживаний человека и метафизических основ науки. И современная буржуазная софистика не выходит за рамки словесной формальной диалектики. Последователь Кьеркегора французский экзистенциалист Мерло-Понти в своей работе «Приключения диалектики» делает безуспешную, основанную на чистой софистике попытку опровергнуть, отмести как не истинное диалектическое учение об отрицании отрицания. Современные неогегельянцы опираются на антидиалектичную, механистичную концепцию, когда они сводят диалектические противоречия к антагонизму, к противопоставлению никак не связанных друг с другом сил. Ненаучность и совершенная бесплодность подобных концепций буржуазной философии со всей отчетливостью проявляется при их сопоставлении с принципами диалектико-материалистической логики, в которой одним из фундаментальнейших положений является признание необходимости объективных, реальных противоречий в мышлении, в процессе теоретического познания действительности.

Однако в нашу задачу не входит и мы не собираемся подвергать здесь критическому разбору все буржуазно-философские системы и течения ни докантовского, ни послекантовского периодов, ни тем более тех, что появи-

лись после Гегеля и Маркса. Мы рассмотрели в начале этой книги лишь основные положения и только тех философских направлений, из которых Кант вырос, отталкивался от них, развивая собственную мысль, которые критиковал как недостаточные, односторонние, ограниченные. Их анализ нам был нужен и для того, чтобы показать, что, оставаясь сыном своего времени, воспитанным на определенных образцах, Кант так и не смог полностью освободиться от влияния традиционного мышления, хотя все свои усилия как философ направлял именно на его преодоление.

Но мы, марксисты, судим об исторических личностях не по тому, чего им не удалось достигнуть по сравнению с более высоким уровнем развития, в данном случае — в философии, а по тому, что они внесли нового, передового по сравнению со своими предшественниками. И вот прилагая к Канту эту предложенную Марксом мерку, мы и говорим ныне о том действительном вкладе в прогресс человеческого мышления, какой сумел внести великий мыслитель из Кенигсберга. А он был первым, кто пробил брешь в метафизической философии, и первым же после мыслителей древности сделал в новое время следующий шаг в сторону диалектики. Правда, кантовская диалектика является переходной формой от метафизического рассудка к подлинной диалектике. Она еще имманентно не связана с всеобщим принципом развития, и потому его учение об антиномиях остановилось где-то на полпути между отрицанием противоречия в мышлении и конкретно-всеобщим пониманием противоречия в диалектической логике. И как всякой переходной, серединной форме ей свойственны черты и предшествующего и последующего развития. Кант сумел подняться выше рассудочной метафизики, но не смог положительно обосновать принцип противоречия, сформулировать концепцию тождества противоположностей, показать переход противоположных определений друг в друга. Его диалектика достигла лишь такого состояния, которое можно определить как рассудок, вышедший за пределы рассудка, как разум, который не поднялся еще до своих наиболее высоких форм. Гегель в «Науке логики» именно так и оценивал кантовское учение, кантовскую диалектику — «разумный рассудок или рассудочный разум». И мы должны признать, что великий диалектик в этой характе-

ристике сумел выразить самую суть кантовской диалектики.

Выявляя элементы диалектики в кантовской философии (а именно этому и посвящена наша книга), мы всякий раз, когда говорили о проявлениях могучего ума кенигсбергского мыслителя, указывали и на недостатки, ограниченность, коренные пороки его учения. Однако не забывали отметить и то, что, при всех своих недостатках и несмотря на них, Кант все-таки ценен для нас тем, что он положил начало нового стиля мышления, стал родоначальником мощного идейного течения в русле диалектики. Поэтому он и признан одним из крупнейших представителей диалектической мысли.

Принципиально по-другому следует оценивать современных представителей отрицательной диалектики, появившихся в философии уже после Гегеля и Маркса. И вот почему Кант, выражаясь образно, прокладывал тропинку к диалектике средь метафизических зарослей и тем подготовил рождение диалектической логики Гегеля, а через нее и марксистско-ленинской материалистической теории познания, т. е. проявил себя по сравнению со всей предшествующей философией прогрессивным мыслителем, поскольку шел вперед. Современные же представители отрицательной, антиномичной диалектики тянут философию назад, и устарелость, реакционность их способа мышления становится особенно ясной потому, что перед ними были не только Кант и Гегель, но и Маркс, Энгельс, Ленин. Стало быть, в настоящее время в идее отрицательной диалектики нет ничего действительно позитивного и прогрессивного, так как она, по существу, воскрешает старую, исторически пройденную форму в развитии диалектики. И не подлежит сомнению то, что подлинно универсальной методологией, «душой» современного научно-теоретического мышления является именно материалистическая диалектика, понимаемая как логика и теория познания марксизма.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

Введение 3

Глава первая. ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ И ДИАЛЕКТИКА 9

Критика традиционной философии и определение задачи познания . . . . . —

Традиционная гносеологическая дилемма 22

Реформа логики. Кантовское обоснование синтетического знания 30

Трансцендентальный анализ категорий 46

Кантовская идея активности познающего субъекта . . 67

Глава вторая. ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА РАЗУМА . 93

Диалектика как проблема. Кантовское учение об идеях — Проблема противоречия 109

Антиномия как логическая форма противоречия . . . 120

Историческая судьба кантовской концепции противоречия . 146

Абдильдин Жабайхан Мубаракович

ДИАЛЕКТИКА КАНТА

Редактор *Сулацкова В. Н.* Худож. редактор *Палаткин М. Т.*
Художник *Кунаев С.* Техн. редактор *Арестова А. Е.*
Корректор *Тлеукулова Э. М.*

Сдано в набор 20/IV 1974 г. Подписано к печати 30/VII 1974 г.
Формат 84×108$^{1}/_{32}$—5,0=8,4 усл. п. л. (8,718 уч.-изд. л.). Бум. тип. № 2.
УГ03879. Тираж 5000 экз. Цена 69 коп.
Издательство «Қазахстан», г. Алма-Ата, ул. Советская, 50.

Заказ № 970. Полиграфкомбинат Главполиграфпрома Госкомитета Совета Министров КазССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, г. Алма-Ата, ул. Пастера, 39.

Ж. М. АБДИЛЬДИН

ДИАЛЕКТИКА КАНТА